نقد ابن تيمية للقياس المنطقي

د . ابتسام بنت أحمد جمال
الأستاذ المساعد بقسم العقيدة
كلية الدعوة وأصول الدين – جامعة أم القرى

ملخص البحث

اشتمل هذا البحث على نبذة موجزة عن بعض المؤيدين لعلم المنطق اليوناني وقياسه والدوافع لهذا التأييد من قبل المفتونين به، وذلك يرجع إلى جهلهم بمكانة الإسلام وعلومه اليقينية والتي هدى الله إليها الفريق الحق المقابل لهؤلاء المفتونين بالمنطق، فأوضحوا الحق في علومنا الإسلامية ودحضوا الباطل فيما جاء به المناطقة الذين قام بعضهم بالدعوة إليه ومزجه بالعلوم الإسلامية وما ترتب على ذلك من فساد فكري جعل أهل الحق من علماء الإسلام يحذرون منه، بل بعضهم حرّم الاشتغال به كما بينوا أثره الخطير وفساده الكبير على عقول العامة والخاصة، والبعد عما جاء به الله تعالى من الحق المبين في كتابه العزيز وصفة رسوله الأمين ﷺ.

كما احتوى على نقد شيخ الإسلام ابن تيمية للمنطق اليوناني ومبادئه وقضاياه مع التركيز على نقد القياس المنطقي الذي أحاط المناطقة بالإشادة والتمجيد، وأنه لا غنى للعالم عنه ومن تعصب له من المسلمين وامتدحه مدعماً ذلك بأقوال الأئمة الناصحين من علماء هذه الأمة رحمهم الله.

وخلص البحث إلى استغناء المسلمين بكتاب ربهم عز وجل وسنة نبيهم ﷺ عن منطق اليونان، بل عن أي مصدر آخر من مصادر العلم والمعرفة في أمور دينهم.

❋❋❋

خطة البحث

تمهيد بين يدي البحث:

وأتناول فيه أمران : منهجي في البحث . ثم توطئة لبيان مسيرة المنطق اليوناني في العالم الإسلامي ومن ساعد على نشره من المسلمين .

و يشتمل البحث على فصلان:

الفصل الأول : الجانب التاريخي لنقد القياس المنطقي :

وفيه مطلبان:

المطلب الأول : الفريق المؤيد للقياس المنطقي

المطلب الثاني : الفريق المعارض للقياس المنطقي

الفصل الثاني : الجانب النظري والعلمي لنقد القياس المنطقي :

ويشتمل على مدخل لنقد القياس المنطقي وثلاثة مطالب :

المطلب الأول : نقد المنطق اليوناني

المطلب الثاني : نقد ما يشمله المنطق اليوناني من قياس

المطلب الثالث : نقد القياس المنطقي بمقدماته ونتائجه

خاتمة البحث

هوامش البحث

المراجع والمصادر

❁❁❁

منهجي في هذا البحث

أولاً : إنني في هذا البحث المتضمن نقد ابن تيمية للقياس المنطقي سـوف أتناول نقل كلام شيخ الإسـلام ابن تيمية وأهل العلم من السـلف ومن سار على نهجهم في بيان خطأ وضلال أهل المنطق والمدافعين عنه في حصرهم مدركات العقول من العلم والمعرفة في الحد والقياس، وذلك بعـد عرض مبادئ المنطق اليوناني، ومكانة القياس فيه بإيجاز، حتى يتم تصور مقاصدهم، وما بنوا عليه أحكامهم الخاطئة الجائرة، حيث زعمـوا أن الحد يفيد تصـوير حقيقة الشـيْ والتعـريف به، وأنه لا يتوصل إلى ذلك إلا بالحـد الذي ذكروه، وأن القياس البرهاني يفيـد العلم بالتصـديقات . وأنه لا يتوصل إلى ذلك إلا بما ذكروه من القياس وأشكاله وضروبه .

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية : "... كنت دائماً أعلم أن المنطق لا يحتاج إليه الذكي، ولا ينتفع به البليد، ولكن كنت أحسب أن بعض قضاياه صادقة لما رأيت من صدق كثير منها، ثم تبين لي فيما بعد خطأ الكثير من قضاياه"[(١)] ،إلى أن قال:" فإنهم بنوا المنطق على الكلام في الحـد ونوعه والقياس البرهاني ونوعه".

قالوا : أن العلم إما (تصور) وإما (تصديق). فالطريق الذي ينال به التصور هو الحـد، والطريق الذي ينال به التصديق هو القياس.

فنقول: الكلام في أربع مقامات، مقامين سالبين، ومقامين موجبين.

الأولان:

أحدهما: قولهم إن التصور لا ينال إلا بالحد.

والثاني: إن التصديق المطلوب لا ينال إلا بالقياس.

والآخران:

أحدهما: أن الحد يفيد العلم بالتصورات.

والثاني: أن القياس أو البرهان الموصوف يفيد العلم بالتصديقات[٢].

قلت: وبذلك يتحدد الجانب الأساسـي في الرد على القياس المنطقـي ونقـده، وسوف أنقـل من كلام شيـخ الإسلام ابن تيمية وغيره من أهـل العلم ما يبيـن ما فـي دعـاوى ومزاعـم أهـل المنطق من حق وضلال أو خطأ وصواب، حتى يتبين لكل ذي عقل وإنصاف استغناء المسلمين بكتاب ربهم عز وجل، وسنة نبيهم صلى الله عليه وسلم عن منطق اليونان، بل عن أي مصدر آخر من مصادر العلم والمعرفة في أمور دينهم . بل القرآن والسنة مصدران لكل علم ومعرفة.

قال تعالى : ﴿ لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولاً مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلالٍ مُبِينٍ﴾ [٣]{آل عمران١٦٤}.

يقول الغزالي في كتابه المنطقي (محك النظـــر) :"المطلوب من المعرفة لا يقتنص إلا بالحد . والمطلوب من العلم الذي يتطرق إليه التصديق و التكذيب لا يقتنص إلا بالحجة والبرهان وهو القياس[٤] .

وفي مقدمته المنطقية من كتاب (المستصفى في أصول الفقه) يقول:" نذكر أن هذه المقدمة مدارك العقول وانحصارها في الحد والبرهان، ونذكر شرط الحد الحقيقي، وشرط البرهان الحقيقي، ونذكرها على منهاج أوجز مما ذكرنا في كتاب (محك النظر) و (ومعيار العلم).

وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول، ولا هي من مقدماته الخاصة به، بل هي في مقدمة العلوم كلها، ومن لا يحيط بها علماً فلا ثقة بعلومه أصل اً"[٥].

هذا الموقف الذي كشف أبي حامد الغزالي عن حقيقته، ولم يخترعه أو يتقوله على المنطق وأهله، يستلزم حصر مصادر العلم والمعرفة من التصورات والتصديقات فيما ذكره أهل المنطق في الحد والقياس ومواد القياس.

وهذا ما سيتناوله هذا البحث، وسوف أشرع فيه بعد هذه التوطئة الموجزة بعون الله تعالى وتوفيقه

التوطئة :

قد تناولت عرضاً مختصراً للمنطق اليوناني بمباحثه ومسائله وقضاياه وأحكامها، في البحث السابق وذلك قبل أن أشرع في بيان أوجه النقد التي وجهت إليه وإلى قياسه على أساس أن نقد الشيء فرع من معرفته وتصوره.

وفي هذا البحث أتناول نقد القياس المنطقي وهو يتكون من مبحثين:

المطلب الأول: الجانب التاريخي لنقد القياس المنطقي.

المطلب الثاني: الجانب النظري لنقد القياس المنطقي.

فمن خلال تتبع مسيرة المنطق اليوناني والفلسفة اليونانية في بلدان العالم الإسلامي منذ بداية ترجمة الكتب اليونانية إلى اللغة العربية في أوائل المائة الثانية وما بعدها يتوقف الباحث عند عدة نقاط جوهرية تكشف بجلاء ووضوح الجانب التاريخي لموقف علماء الأمة الإسلامية الرافض للمنطق اليوناني وما انبنى عليه مما يسمونه بالقياس

المنطقي. فمن هذه النقاط ما يلي:

١- ارتبط المنطق اليوناني في بلدان العالم الإسلامي بأحد كبار الفلاسفة المنتسبين للإسلام، وهو أبو نصر الفارابي المتوفى سنة ٣٣٩هـ الذي تولى شرح المنطق وبيانه وحل مشكلاته والتوفيق بين أساطينه من أهل اليونان، وتصنيف المصنفات ونشرها في البلاد الإسلامية حتى لقب بالمعلم الثاني، على اعتبار أن المعلم الأول هو أرسطو صاحب المنطق.

ثم سار على نفس المنهج الفيلسوف الشهير أبو علي ابن سينا المتوفى سنة ٤٢٩هـ الذي أكمل مسيرة الدعوة إلى المنطق ونشره وتزيينه وتصنيف الكتب والمؤلفات التي ساهمت في انتشاره وبقائه.

وهؤلاء الثلاثة الذين ارتبط بهم المنطق في العالم الإسلامي – أعني أرسطو صاحب المنطق والفارابي وابن سينا – لهم أسوأ المكانة والمنزلة عند علماء الأمة الإسلامية، يتضح ذلك من خلال بعض مؤلفات أبي حامد الغزالي الذي تصدى للفلسفة وأهلها، ورد عليهم وبين تهافتهم وسقوطهم وبعدهم عن الإسلام وأهله، بالرغم من إعجابه بالمنطق الذي هو مدخل الفلسفة، ففي كتابه: (المنقذ من الضلال) وهو آخر ما صنف في حياته الحافلة بالتغيرات الفكرية العنيفة وفي معرض بيان ما خالف فيه أرسطو صاحب المنطق من سبقه من فلاسفة اليونان سقراط وأفلاطون يقول أبو حامد : "... وأرسطاليس هو الذي رتب لهم المنطق وهذب لهم العلوم وخمّر لهم ما لم يكن مخمّراً من قبل، وأوضح لهم ما كان أحجى من علومهم ".

ثم قال :" ثم رد أرسطاليس على أفلاطون وسقراط ومن كان قبله من الإلهيين رداً لم يقصّر فيه حتى تبرأ عن جميعهم إلا أنه استبقى من رذائل كفرهم وبدعتهم بقايا لم يوفق للنـــزوع عنها، فوجب تكفيرهم ومتبعيهم من المتفلسفة الإسلاميين كابن سينا والفارابي وأمثالهما. على أنه لم يقم بنقل علم أرسطاليس أحد من متفلسفة الإسلاميين كنقل هذين الرجلين، وما نقله غيرهما لا يخلو من تخبيط وتخليط يتشوش فيه قلب المطالع حتى لا يفهم... "(٦) ، فهذه مكانة أرسطو والفارابي وابن سينا ومن شابههم عند أكثر الناس إعجاباً بالمنطق اليوناني والقياس المنطقي.

يقول صاحب كتاب (مناهج البحث) عن هؤلاء الذين تولوا شرح المنطق ونشره في بلدان العالم الإسلامي: "... كانت الوشائج التي تربطهم بالتفكير المنطقي الإسلامي واهيـــة تماماً، ولهذا لفظهم المجتمع الإسلامي لفظاً تاما"(٧).

وينقل صاحب كتاب (التيار المشائي في الفلسفة الإسلامية) قول ابن الصلاح عن أبي علي ابن سينا أنه: " لم يكن من علماء الإسلام بل كان شيطاناً من شياطين الأنس "(٨).

كما ينقل عن الفارابي(٩) قوله بنظرية الفيض التي ترتبط بقدم العالم مع ربطة النبوة بالخيال وبأنها مكتسبة، ودون منزلة الفلسفة مع قوله عن الثواب والعقاب في اليوم الآخر بأنه هذيان وخرافات عجائز.

٢- بالرغم من جهود أصحاب المنطق في نشره وترويجه في بلدان العالم الإسلامي وبالرغم من الهالة التي

أحاطوه بها إلا أنه ظل مغمورا ًمطموساً لا يلتفت إليه أو يستعين به أحد من علماء أهل السنة والجماعة الذين ملأوا طباق الأرض بمصنفاهم ومؤلفاهم في تفسير القرآن وشروح الأحاديث، وفي الفقه على اختلاف المذاهب، وفي اللغة العربية والآداب الشرعية، وغير ذلك من الكتب والمصنفات، إنما كان يلتفت إليه المنتسبون إلى علوم الأوائل من الفلاسفة المطعون في عقائدهم من المنتسبين إلى الإسلام، أو من النصارى واليهود الذين كانوا يتخذون مثل هذه العلوم وسيلة للطعن في الإسلام وأهله.

ومعظم علماء الإسلام من المنتسبين إلى الابتداع في أصول الدين عند أهل السنة والجماعة، من أمثال فرقة المعتزلة والأشاعرة والكرّامية والشيعة وغيرهم لم يكونوا يلتفتون إلي المنطق ولا يستخدمونه في مصنفاهم ومناظراهم ومجادلاهم، بل كانوا يعيبونه ويطعنون فيه.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية يصف ذلك الحال: " مازال نظّار المسلمين يصنفون في الرد عليهم ويبنون خطأهم فيما ذكروه في الحد والقياس جميعاً، كما يبينون خطأهم في الإلهيات وغيرها، ولم يكن أحد من نظّار المسلمين يلتفت إلى طريقهم، بل الأشعرية والمعتزلة والكرامية والشيعة وسائر الطوائف من أهل النظر كانوا يعيبونها، ويبينون فسادها، وأول من خلط منطقهم بأصول المسلمين أبو حامد الغزالي، وتكلم فيه علماء المسلمين بما يطول ذكره "(١٠) .

٣- مما يؤكد ما جاء في الفقرة السابقة، بعض ما وقع من مناظرات نقلها أصحاب كتب التراجم والتاريخ، فمن ذلك: المناظرة التي وقعت بين أبي سعيد السيرافي النحوي المتوفى سنة ٣٦٨هـ وبين أبي بشر متّى بن يونس القنائي الفيلسوف النصراني المتوفى سنة ٣٢٧هـ في مجلس الوزير أبي الفتح الفضل بن جعفر بن الفرات سنة عشرين وثلاثمائة من الهجرة .

قال متّى الفيلسوف في تعريف المنطق: إنه آلة من الآلات، يعرف به صحيح الكلام من سقيمه وفاسد المعنى من صالحه، كالميزان، فإني أعرف به الرجحان من النقصان"(١١) . فتوالت ردود أبي سعيد السيرافي على ذلك الفيلسوف المغرور بمنطقه وإفحاماته له في ذلك المجلس، فكان من ذلك ما يلي:

قال أبو سعيد: " صحيح الكلام من سقيمه يعرف بالعقل، إن كنا نبحث بالعقل. هبك عرفت الراجح من الناقص من طريق الوزن من لك بمعرفة الموزون أهو حديد أم ذهب أم شبه أم رصاص؟ وأراك بعد معرفة الوزن فقيراً إلى معرفة جوهر الموزون وعلى معرفة قيمته وسائر صفاته التي يطول عهدها، فعلى هذا لم ينفعك الوزن الذي كان عليه اعتمادك وفي تحقيقه كان اجتهادك إلا نفعاً يسيراً من وجة واحد وبقيت عليك وجوه"(١٢) .

إلى أن قال: " إذا كان المنطق وضعه رجل من يونان على لغة أهلها واصطلاحهم عليها وما يتعارفونه بها من رسومها وصفاها.

من يُلزم الترك والهند والفرس والعرب أن ينظروا فيه ويتخذوه حكماً لهم وقاضياً بينهم ما شهد له قبلوه

وما أنكره رفضوه"[١٣] .

إلى أن قال: "إنما كان صح قولك، وتسلم دعواك لو كانت يونان معروفة بين جميع الأمم بالعصمة الغالبة، والفطرة والظاهرة، والبنية المخالفة، وأنهم لو أرادوا أن يخطئوا ما قدروا، ولو قصدوا أن يكذبوا ما استطاعوا، وأن السكينة نزلت عليهم، والحق تكفل بهم، والخطأ تبرأ منهم، والفضائل لصقت بأصولهم وفروعهم، والرذائل بعدت عن جواهرهم وعروقهم، وهذا جميل ممن يظنه بهم، وعناد ممن يدعيه عليهم، بل كانوا كغيرهم من الأمم يصيبون في أشياء، ويخطئون في أشياء، ويصدقون في أمور، ويكذبون في أمور، ويحسنون في أحوال، ويسيئون في أحوال. وليس واضع المنطق يونان بأسرها، إنما هو رجل منهم، وقد أخذ عمن قبله، كما أخذ عنه من بعده، وليس هو حجة على هذا الخلق الكثير، والجمع الغفير، وله مخالفون منهم ومن غيرهم.

ومع هذا فالاختلاف في الرأي والنظر والبحث والمسألة والجواب سنن وطبيعة، فكيف يجوز أن يأتي رجل بشيء يرفع به هذا الخلاف؟ أو يخلخله أو يؤثر فيه؟ هيهات! هذا محال، ولقد بقي العالم بعد منطقه على ما كان قبل منطقه"[١٤] .

إلى أن قال معرضاً بتثليث مناظره، ذلك التثليث الذي يعد وصمة عار على العقل الإنساني على مر التاريخ: "...أتراك بقوة المنطق وبرهانه اعتقدت أن الله ثالث ثلاثة؟! وأن الواحد أكثر من واحد؟! وأن الذي هو أكثر من واحد هو واحد؟! وأن الشرع ما تذهب إليه، والحق ما تقوله؟ هيهات! هاهنا ترتفع دعوى أصحابك وهذيانهم، وتدق عقولهم وأذهانهم "[١٥] .

٤- من الأمور التي وقعت وكان لها أثر سيء وساعدت على بقاء المنطق وانتشاره ما وقع لإمام المذهب الظاهري في زمنه أبي محمد بن حزم المتوفى سنة ٤٥٦هـــ من إعجاب وفتنة بالمنطق اليوناني وقياسه المنبني عليه، وبالرغم من أن ابن حزم قد تجاوز حد الغلو والتعصب في الدفاع عن المنطق وصاحبه أرسطو إلا أن كتبه كانت خالية من ذكره وبيان فوائده ومنافعه لكل العلوم، إلا أن المتتبع لكلامه يلاحظ من خلال نصوصه أن الجو العام الذي كان سائداً في زمنه، وقبل زمنه، وفي بلاده بالأندلس، بل وغيرها من بلدان العالم الإسلامي، وهو العداء والرفض للمنطق وأهله المشتغلين به .

فقد قسم ابن حزم طوائف الناس في زمنه بحسب موقفهم من المنطق إلى أربعة طوائف، الطائفة الأولى منهم: حكمت على كتب المنطق بأنها محتوية على الكفر، وناصرة للإلحاد.

والطائفة الثانية: ترفض كتب المنطق لأنها بدعة وعبث من القول.

والطائفة الثالثة: قرأت هذه الكتب فرفضتها.

بينما الطائفة الرابعة: هي التي وافقت هواه في الإعجاب بالمنطق فمدحها وقال عن المنطق الذي نصروه أنه: حق مجهول، وصواب مغمور، وعلم مظلوم، وأن نصر المظلوم فريضة ...إلخ "ومن خلال هذا الكلام المبالغ فيه من ابن حزم في وصف المنطق، يتبين للباحث كيف كان المنطق مهجوراً مغموراً مطموساً عند عامة المسلمين،

وعلمائهم، وعوامهم، وذلك بصرف النظر عن مدحه للمنطق وأهله.

٥- ومن النقاط المهمة في مسيرة المنطق اليوناني وقياسه المنبني عليه في العالم الإسلامي ما يتعلق بموقف أبي حامد الغزالي وما سبقه من موقف شيخه أبي المعالي الجويني. يقول صاحب كتاب(مناهج البحث عند مفكري الإسلام) وهو يتحدث عن أبي المعالي الجويني المتوفى سنة ٤٧٨هـ ويبين كيف كان الجويني خالف سلفه من جماهير علماء الكلام في موقفهم من رفض المنطق وعيبه والطعن فيه، وبيان فساده وفساد ما انبنى عليه وما أفضى إليه من نتائج فيقول: "...تراه - يعني الجويني- يخالف في محاولته مزج المنطق الأرسططاليسي بالأصول، ويمهد الطريق بذلك لتلميذه أبي حامد الغزالي مما أدى إلى مهاجمة السلف لهذا الأخير مهاجمة عنيفة قاسية.

ويعتبر الغزالي المازج الحقيقي للمنطق الأرسططاليسي بعلوم المسلمين لا لما وضع من كتب منطقية سهلة العبارة، بل لتلك المقدمة المنطقية التي وضعها في أول كتابه (المستصفي) والتي ذكر فيها أن من لا يحيط بها فلا ثقة بعلومه أصلاً، وعلى هذا الأساس اعتبر منطق أرسطو شرطاً من شروط الاجتهاد وفرض كفاية على المسلمين.

ووجهت إلى الغزالي بسبب هذا اعتراضات شديدة من فقهاء المسلمين، ومنذ ذلك الحين بدأ الأصوليون المتكلمون يتأثرون بالمنطق الأرسططاليسي، ويفردون في أول كتبهم فصلاً خاصاً لما اسمه (المقدمات الكلامية)"[١٦]

قلت: ارتبط بقاء المنطق اليوناني واستمراره بل وامتزاجه بكثير من كتابات العلوم الإسلامية كالأصول ونحوها بأبي حامد الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥هـ وأصبحت الصورة التي استخلصها أبو حامد الغزالي من كتابات سلفيه الفارابي وابن سينا للمنطق بترتيب أبحاثه وقضاياه هي الصورة السائدة عند عامة من جاء بعد الغزالي من المشتغلين بالمنطق دراسة وتدريساً، بل إن النقد الذي كان يوجه إلى المنطق اليوناني وما انبنى عليه من قياس منطقي إنما كان يوجه إلى تلك الصورة التي ساهم الغزالي بالقسط الأول في ترسيخها وتثبيتها في عامة كتابات المنطق وشروحه، ومن المفارقات في موقف أبي حامد الغزالي بالنسبة للمنطق أنه هاجم الفلسفة أهلا ورماهم بالكفر والابتداع في الدين، بينما لم يطرأ على موقفه وإعجابه بالمنطق أي تغيير حتى في كتبه التي هاجم فيها الفلسفة وأصحابها، ففي كتابه (المنقذ من الضلال) - وهو من آخر ما كتب- يقول: "نعم لهم نوع من الظلم في هذا العلم، وهو أنهم يجمعون للبرهان - يعني القياس - شروطاً يعلم أنها تورث اليقين لا محالة، لكنهم عند الانتهاء إلى المقاصد الدينية ما أمكنهم الوفاء بتلك الشروط بل تساهلوا غاية التساهل، وربما ينظر في المنطق من يستحسنه ويراه واضحاً فيظن أن ما ينقل عنهم من الكفريات مؤيدة بمثل تلك البراهين، فاستعجل بالكفر قبل الانتهاء إلى العلوم الإلهية"[١٧] .

فهذا الإسراف في حسن الظن بالمنطق وأهله والغفلة الشديدة عن ارتباطه الوثيق بإلهيات أرسطو الوثني وفلسفته اليونانية الوضعية المناقضة لدين التوحيد والإسلام، كل ذلك أدى أبي حامد الغزالي إلى هذا التناقض.

ثم جاء ابن رشد الحفيد فيلسوف الأندلس المتوفى سنة ٥٩٩هـ ليزيد من عمق هذا التناقض عند الغزالي

حيث دافع عن وثنيات أرسطو وفلسفته، وألزم الغزالي بصحتها لأنها متفقة مع قوانين المنطق الذي فتن به الغزالي، وعظم من شأنه، وبأنه الميزان الذي يعرف به الحق من الباطل.

يقول صاحب كتاب : (مناهج البحث) : "... والغريب أن ابن رشد حين يحاول الدفاع عن إلهيات أرسطو ضد الغزالي يحاول إلزام الغزالي صحة هذه الإلهيات لإخراجها على القانون المنطقي الذي اعتبره الغزالي قانون العقل الذي لا يرد"(١٨)

٦- لا يستطيع الباحث أن ينكر ما كان لموقف أبي حامد الغزالي من المنطق والمشتغلين به من أثر في تحسين صورة المنطق عند كثير من المعجبين بأبي حامد الغزالي ومصنفاته، إلا أن العلماء والفقهاء هاجموا الغزالي هجوماً شديداً وبخاصة على مقدمته المنطقية في كتاب (المستصفى في أصول الفقه) .

واشتدت معارضة كبار علماء أهل السنة والجماعة من أهل الفتوى للمنطق والمشتغلين به وطعنوا في عقيدتهم، حتى بلغت ذروة ذلك في فتوى شهيرة أصدرها أحد كبار أئمة أهل السنة والحديث وهو أبو عمرو ابن الصلاح المتوفى سنة ٦٤٣هـ فقد سئل ابن الصلاح عن: "الاشتغال بالمنطق والفلسفة تعلماً وتعليماً ...هل أباحه واستباحه الصحابة والتابعون والائمة المجتهدون والسلف الصالح ؟ وهل يجوز استخدام الاصطلاحات المنطقية أم لا ؟ وما الواجب على من تلبس بتعليمه وتعلمه متظاهراً به ؟ وما الذي يجب على سلطان الوقت في أمره ؟ " .

أجاب ابن الصلاح على هذا بأن : "المنطق مدخل الفلسفة، ومدخل الشر شر، وليس الاشتغال بتعلمه وتعليمه مما أباحه الشارع ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والائمة المجتهدين والسلف الصالح وسائر من يقتدى به" (١٩) . وأما بالنسبة لاستخدام الاصطلاحات المنطقية فيقول: "أنها من المنكرات المستبشعة والرقعات المستحدثة، وليس بالأحكام الشرعية افتقار على المنطق أصلاً وما يزعمه المنطقي بالمنطق من أمر الحد والبرهان فقاقع قد أغنى الله عنها كل صحيح الذهن لا سيما من خدم نظريات العلوم الشرعية، ولقد تمت الشريعة وعلومها وخاض في بحر الحقائق والدقائق علماؤها حيث لا منطق ولا فلسفة ولا فلاسفة، ومن زعم أنه يشتغل مع نفسه بالمنطق والفلسفة لفائدة يزعمها فقد خدعه الشيطان"(٢٠) .

هذه الفتوى الواضحة العناصر تمثل ترجمة صادقة لما كان عليه أئمة أهل العلم تجاه المنطق وأهله.

على أنه قد جاءت فتوى أخرى لابن الصلاح قريبة من الفتوى السابقة حول كتب الأصول التي تشتمل على مقدمات منطقية أو بحوث كلامية وفلسفية، فكانت الإجابة مشروطة بما يفهم منه التعريض بالكتب التي تحوي تلك المقدمات التي سئل عنها.

ويعلق صاحب كتاب (مناهج البحث) على هذه الفتوى وأثرها بقوله: " ... كان لها من الأثر البالغ في العالم الإسلامي ما لا يتصور، بحيث ترى بحثاً جديداً في أول الكتب المنطقية المتأخرة وهو : هل يجوز الاشتغال بالمنطق أم لا يجوز؟ "(٢١) .

– ثم بعد ذلك اتجه نقد المنطق اتجاه اكثر عمقاً وتفصيلاً، وأشد مهاجمة وطعناً وأعظم انتصاراً للعقائد الإسلامية في مواجهة زبالة أذهان المناطقة والفلاسفة من أهل اليونان وغيرهم .

فقد تناول شيخ الإسلام ابن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨هـ المنطق والمشتغلين به ببيان تفصيلي جمع فيه كلام من سبقه من علماء المسلمين في نقد ونقض المنطق وبيان فساد مقدماته ونتائجه وارتباطه بلغة أهله ووثنياتهم الاعتقادية التي يسمونها الإلهيات من أهل اليونان، ثم أضاف شيخ الإسلام إلى ذلك –بصورة علمية دقيقة وتفصيل بديع لم يوجد له مثيل فيما وصل إلينا من كتابات في هذا الأمر– نقد مباحث المنطق مبحثاً مبحثاً مبيناً فساده من جهة العقل فضلاً عن الشرع واستغناء أصحاب المذاهب والنحل والفرق عنه فضلاً عن أهل الإسلام الذين أغناهم الله تعالى بهدايته بنصوص الوحي المعصوم من الكتاب والسنة.

❁❁❁

الفصل الأول : الجانب التاريخي لموقف علماء الإسلام من القياس المنطقي، وفيه مطلبان :

المطلب الأول: الفريق المؤيد من العلماء للقياس المنطقي

وعلى الرغم من معارضة علماء الإسلام للمنطق اليوناني، فقد وجد منطق اليونان في بلاد المسلمين من يؤيده ويدافع عنه، ويهتم به، وأتجه بعضهم إلى تحجيم المنطق، ويدعو إلى دراسته ويصنف المصنفات في شرحه وتقريبه لدارسيه. من فلاسفة الإسلام والمسلمين، ويأتي على رأس أصحاب هذا الاتجاه:

١– أبو نصر الفارابي – ٢– أبو علي الحسين بن سينا من الفلاسفة – ٣– ابن حزم ٤– الغزالي – ٥– ابن رشد الأندلسي، وغيرهم من المسلمين (فهؤلاء جميعاً على قدم واحدة يؤيدون دراسة المنطق ويقولون بضرورته، فالفارابي يجعل الجهل بالمنطق مدخلاً لفساد الرأي وبطلان البرهان، ويرى أننا بدون المنطق لا نستطيع أن نفرق بين الآراء الصحيحة والفاسدة لا عند أنفسنا ولا عند الآخرين، كما لا نستطيع أن نفصل بين الآراء المتنازع فيها، لأننا فقدنا القياس إلى هذا الميزان الصحيح للأدلة والبراهين.

ولا يفترق ابن سينا في ذلك عن أستاذه الفارابي، بل إنه يجعل دراسة المنطق أساساً في تحصيل كمالات النفس، لأن استكمال الإنسان هو أن يعلم الحق لأجل نفسه، ويعلم الخير لأجل العمل به، ولما كانت الفطرة عنده غير كافية في ذلك كان لا بد من تحصيل هذا العلم –المنطــق– بالنظر والاكتساب)[٢٢] .

قلت: هذا التعظيم للمنطق وأهله من الفارابي وابن سينا لم يكن له أثر كبير إلا على من هم على شاكلتهما ممن ينسبون إلى فلاسفة الإسلام، وهم أبعد الناس عن حقيقة الإسلام، وحقيقة ما جاء به رسول الإسلام صلى الله عليه وسلم، كما تشهد عليهم بذلك كتبهم ومؤلفاتهم.

إلا أن الأثر الحقيقي لدى كثير من المنتسبين إلى الفقه والأصول وعلم الكلام وغير ذلك إنما يرجع إلى التأثر بموقف علمين من أعلام الإسلام، وهما: ابن حزم الأندلسي، وأبو حامد الغزالي من المنطق. وسوف أنقل

بعض المقتطفات من كتاباهما لبيان هذا الموقف المريب من المنطق وأهله.

١- موقف ابن حزم من المنطق:

أما ابن حزم فيبين لنا موقفه من المنطق بعض أقواله في الإشادة بعلم المنطق حيث يقول : (الكتب التي جمعها أرسطاليس في حدود الكلام كلها كتب سالمة مفيدة دالة على توحيد الله عز وجل وقدرته، عظيمة المنفعة في انتقاد جميع العلوم. ففي مسائل الأحكام الشرعية بها يتعرف كيف التوصل إلى الاستنباط، وكيف تؤخذ الألفاظ على مقتضاها، وكيف يعرف الخاص من العام، والمجمل من المفسر، وبناء الألفاظ بعضها على بعض، وكيف تقديم المقدمات وإنتاج النتائج، وما يصح من ذلك صحة ضرورية أبداً، وما يصح البتة وضرب الحدود التي من شذ عنها كان خارجاً عن أصله، ودليل الخطاب، ودليل الاستقراء، وغير ذلك مما لا غناء عنه بالفقيه المجتهد لنفسه ولأهل ملته عنه)[٢٣]

وفي كتابه (التقريب لحد المنطق) يقول: "ليعلم من قرأ كتابنا أن منفعة هذه الكتب ليست في علم واحد فقط بل في كل علم، فمنفعتها في كتاب الله عز وجل وحديث نبيه صلى الله عليه وسلم وفي الفتيا في الحلال والحرام والواجب والمباح من أعظم منفعة، وجملة ذلك في فهم الأشياء التي نص الله تعالى ورسوله عليها، وما تحتوي عليها من المعاني التي تقع عليها الأحكام وما يخرج عنها من المسميات"[٢٤] .

ويعقب صاحب كتاب (نظرية المنطق) على موقف ابن حزم من المنطق اليوناني قائلاً: "وإذا كان موقف ابن حزم من المنطق يوضح لنا قوة العاطفة الدينية عنده حتى أنه يجعل من المنطقة أساساً للفتوى والإيمان فإننا لا نستطيع أن نقبل منه هذا الغلو في شأن المنطق.

فليس صحيحاً أن المنطق أساس للفتوى ومعرفة الأحكام فكم من أئمة كبار أفتوا ويفتون وهم لا يعلمون شيئاً عن منطق أرسطو، وكم من عارف بالمنطق لا يعلم شيئاً في مجال الفتيا، فالجهة بينهما منفكة كما يقول المناطقة.

وليس صحيحاً أنه يساعد على الإيمان باليقين، فكم من منطقي عارف بأصوله لم يسعفه منطقه في الوصول إلى الإيمان، بل إننا نرى معظم الدارسين له بين ملحد زنديق، أو كافر وثني. وربما كانت قوانينه الصورية سبباً في ابتعاد الكثيرين من المناطقة عن ساحة الإيمان وواحة اليقين"[٢٥] .

وأما صاحب كتاب (نظرية القياس الأصولي) فيعلق على موقف ابن حزم من المنطق اليوناني فيقول: "أبو محمد بن حزم فقد وقف موقفاً يتسم بالغرابة وليس له مثيل بين الفقهاء والمتكلمين، فلقد قبل القياس الأرسطي والمنطق الرواقي كمنهج في معرفة الأحكام الشرعية والفقهية ورفض القياس الأصولي، ورأى علاقة بين القياس المنطقي والقول بظاهر النص، وأن القياس المنطقي يتفق مع ما اصطنعه من منهج في فهم أحكام الشريعة"[٢٦] .

فهذا هو موقف ابن حزم من تعظيمه للمنطق وجعله أساساً للعلوم كلها، وأساساً للفتوى، ومعرفة الأحكام الشرعية.

٢- موقف الغزالي من المنطق وأثره:

أما موقف أبي حامد الغزالي من المنطق الأرسطي فقد تابع الغزالي الفارابي وابن سينا على موقفهما من المنطق، وأضاف الغزالي إلى ذلك أنه مزج منطق أرسطو اليوناني بعلم أصول الفقه الشرعي، وألبسه لباساً إسلامياً وصبغة بصبغة شرعية.

يقول صاحب كتاب (مناهج البحث عند مفكري الإسلام) :

"يعتبر الغزالي المازج الحقيقي للمنطق الأرسطاليسي بعلوم المسلمين لا لما وضع من كتب منطقية سهلة العبارة، بل لتلك المقدمة المنطقية التي وضعها في أول كتابه (المستصفى) والتي ذكر فيها أن من لا يحيط بها فلا ثقة بعلومه أصلاً.

وعلى هذا الأساس، اعتبر منطق أرسطو شرطاً من شروط الاجتهاد وفرض كفاية على المسلمين.

ووجهت إلى الغزالي بسبب هذا اعتراضات شديدة من فقهاء المسلمين، ومنذ ذلك الحين بدأ الأصوليون والمتكلمون يتأثرون بالمنطق الأرسطاليسي"[٢٧] .

ومن أخطر ما قام به الغزالي هو ذلك اللبس الذي أحدثه في كتابه (القسطاس المستقيم) حيث زعم أنه استخرج موازين الحق الخمسة –التي عظم شأنها وجعلها معياراً للحقيقة والمعرفة- من القرآن الكريم.

وهذه الموازين الخمسة إنما هي أشكال القياس المنطقي عند أرسطو، وقد ألبسها الغزالي – ظلماً وزوراً- لباس القرآن الكريم، والسنة النبوية المشرفة، وبالرغم من زعمه وادعائه أنه تعلمها من القرآن الكريم، ومن مشكاة النبوة، فقد أشار في كتابه (المنقذ من الضلال) إلى أن هذه الموازين لا يخالفه فيها أهل المنطق لأنه موافق لما شرطوه في المنطق غير مخالف له[٢٨] .

يقول صاحب كتاب (نظرية القياس) عن موازين الغزالي الخمسة التي ألبس بها الحق بالمنطق: "قد ذكر – يعني الغزالي- خمسة موازين هي بعينها بعض موازين اليونان من أرسطية، ورواقية، ولم يبتدع لتلك الموازين إلا اسمها دون موضوعها، وقال عنها إنها الموازين التي أنزلها الله في كتابه وعلم أنبياءه الوزن بها، وأنها هي المقصودة بقول الله تعالى: ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ﴾. [٢٩]{الحديد٢٥}. وضرب لكل منها مثالاً من القرآن، وسنقابل بين تلك الموازين وبين مثيلاتها في المنطق اليوناني.

وســـيتبين من تلك المقابلة أن أبوحامد الغزالي لم يأتِ فيها بجديد"(٣٠) .

ويقول صاحب كتاب (المنطق والموازين القرآنية): "ورغم أن هذه الموازين القرآنية الخمس هي نفسها الأقيسة المنطقية التقليدية المعروفة، القياس الحملي بأشكاله الثلاثة، ونوعان من الأقيسة الشرطية، فإن الغزالي يؤكد –وقد تســـويغاً لهذا التأكيد– أن هذه الموازين قرآنية مســـتخرجة من آيات القرآن الكريم"(٣١) .

ويقول أيضاً عن الغزالي وموازينه المنطقية التي حاول أن ينســـبها إلى القرآن الكريم: "فرغبته الملحة في الدفاع عن المنطق ضد هجوم الفقهاء الشـــرس، جعله يسلك طريقاً ملتوياً لتحقيق غرضه، لأن السير في الطريق المســـتقيم بدا له محفوفاً بالمخاطر، فقد يكشـــفه أمام المناوئين المهاجمين ويجعله صيداً ســـهلاً لهم، فأراد أن يؤمن نفســـه ومنطقه ضد هجومهم محاولاً إقامة جســـر بينه وبين الفقهاء المعارضين حتى تصـــل رســـالته إليهم، فيعتقدون أنه لا يدافـــع عـــن مـــنطق اليونان، بل يســـتخرج موازين القرآن الكريم لتكون معياراً للحقيقة والمعرفة"(٣٢) .

من خلال النقول السابقة يتبين لنا حقيقة موقف الغزالي من المنطق، ومحاولاته إدخاله في علوم المسلمين باعتباره أصلاً لكل العلوم، وشرطاً في معرفة صحيحها من فاسدها.

إن أبا حامد الغزالي في تعظيمه للمنطق ورفعه من شأنه لم يخترع موقفاً جديداً، وإنما هو فقط كشف عن حقيقة ما يقوله المناطقة، أو بالأحرى عن حقيقة ما يقتضيه ويستلزمه عرضهم للمنطق، واعتقادهم فيه بأنه مقدمة للعلوم كلها وميزان توزن به العلوم ليعرف صحيحها من فاسدها.

❁❁❁

المطلب الثاني : الفريق الحق المعارض من علماء الإسلام للقياس المنطقي

ارتبط انتقال كتب ومؤلفات المنطق والفلسفة اليونانية إلى العالم الإسلامي بعدة أمور ساهمت في كراهيتها والصد عنها والتحذير منها.

فمن ذلك أن الذين اشتهروا بترجمتها إلى اللغة العربية كانوا ما بين نصراني لا يدين بالإسلام، أو شعوبي متهم في عقيدته، أو مجوسي بقي عليه آثار دين آبائه ما يملأ قلبه حقداً على الإسلام.

هذا بالإضافة إلى أن الفلسفة اليونانية فلسفة وثنية لا تمت لدين التوحيد بصلة، فدلائل تعدد الآلهة لا يمكن إثبات التوحيد بها، وأرسطو صاحب المنطق هو أول من قال بقدم العالم، وهو قول خالف به سلفه من الفلاسفة اليونانيين، فلم يسبقه إلى هذا القول أحد . ودين التوحيد يشهد بأن الله خالق العالم كله، علوه وسفله شاهده وغائبه هوالله الأول الذي ليس قبله شيء وكان الله وليس معه أحد .

وأول من اشتهر بترجمة المنطق إلى اللغة العربية عبدالله بن المقفع كاتب الخليفة العباسي أبي جعفر المنصور، وابن المقفع فارسي الأصل ذو نزعة شعوبية، متهم في عقيدته، وفي كتاباته الكثير من عبارات الديانة

الثنوية[٣٣] هذه الأمور التي ارتبط بها انتقال المنطق إلى العالم الإسلامي أدت إلى رفض الغالبية العظمى من علماء المسلمين له وإنكاره والتحذير منه، بل والفتوى بتحريمه وتحريم الاشتغال به .

يقول شيخ الإسلام في بداية كتابه الكبير (الرد على المنطقيين): "أما بعد، فإنني كنت دائماً اعلم أن المنطق اليوناني لا يحتاج إليه الذكي ولا ينتفع به البليد، ولكن كنت أحسب أن قضاياه صادقة، لما رأيت من صدق كثير منها، ثم تبين لي فيما بعد خطأ طائفة من قضاياه وكتبت في ذلك شيئاً، ثم لما كنت بالإسكندرية اجتمع بي من رأيته يعظم المتفلسفة بالتهويل والتقليد، فذكرت له بعض ما يستحقونه من التجهيل والتضليل"[٣٤]، إلي أن قال : "وتبين لي أن كثيراً مما ذكروه في أصولهم في الإلهيات وفي المنطق هو من أصول فساد قولهم في الإلهيات. مثل ما ذكروه في حصر طرق العلم فيما ذكروه من الحدود والأقيسة البرهانيات، بل فيما ذكروه من الحدود التي بها يعرف التصورات، بل ما ذكروه من صور القياس ومواده اليقينيات"[٣٥] .

من خلال النقاط السابقة يتبين الجانب التاريخي لنقد القياس المنطقي والذي يمثل الفصل الأول من هذا البحث.

وفي الفصل الآتي أتناول الجانب النظري والعملي لنقد القياس المنطقي بمباحثه الأربعة.

❀❀❀

الفصل الثاني : الجانب النظري والعملي لنقد القياس المنطقي

وفيه مدخل لنقد القياس المنطقي وثلاثة مطالب :

مدخل لنقد القياس المنطقي

يشتمل هذا المدخل على مسألتين لهما أهمية كبيرة في بيان الجانب النظري والعملي لنقد القياس المنطقي.

المسألة الأولى:

تتعلق ببيان العلاقة الوثيقة بين القياس المنطقي وبين سائر مسائل وأبحاث المنطق اليوناني عامة.

فالقياس يعتمد في مقدماته ونتائجه على القضايا، والقضية تركيب خبري يحتمل التصديق والتكذيب، فالقضية تصديق، والتصديق أساسه التصور.

فلا نصل إلى التصديق إلا بعد تصور الموضوع وتحول المحمول وتصور النسبة بينهما، بصرف النظر عن وقوعها أو عدم وقوعها، ثم يتصور الحكم بوقوع النسبة بين الموضوع والمحمول.

فالتصور هو أصل التصديق، والتصور لا يتوصل إليه –عند المنطقيين– إلا بالتعريف بالحد التام، والتعريف بالحد التام يعتمد على معرفة الكليات الخمس (الجنس والنوع والفصل والعرض والخاص والعرض العام).

والكليات جزء من مباحث الألفاظ وعلاقتها بالمعاني والدلالات. وهكذا يجد الباحث أن كل مسائل

المنطق وقضاياه وأحكامه إنما سيقت وصيغت لتخدم مقدمات القياس ونتائجه، الذي يعد الثمرة الحقيقية والجزء الجوهري من المنطق اليوناني.

وتأتي أهمية هذه المسألة وأهمية التأكيد على إيضاحها للوصول إلى ما أريد أن أقرره في هذا المدخل، وهو أن كل نقد يوجه للمنطق بصفة عامة، أو لأي بحث أو مسألة من مسائله وقضاياه، فإنما هو نقد للقياس المنطقي ذاته، أو لإحدى مقدماته التي انبنى عليها.

وبهذا التوضيح يتحدد الجانب النظري لنقد القياس المنطقي، وبأنه يشمل نقد المنطق اليوناني عامة، ونقد مسائله وأبحاثه وقضاياه وأحكامه التي تحتاج إلى نقد إلى جانب نقد القياس المنطقي، وما لزم عنه من لوازم إذ هو المقصود الأول لهذا البحث.

بل لا يتم نقد القياس المنطقي علمياً إلا بنقد ما يستحق من مقدماته ومسائله التي انبنى عليها على الصورة التي انتشر بها المنطق اليوناني في بلدان العالم الإسلامي، وهي الصورة التي أقرها أبو حامد الغزالي في عامة كتبه المنطقية. وهذا موضوع المسألة الثانية من هذا المدخل.

المسألة الثانية:

وتتعلق بالصورة التي استقر عليها المنطق الارسططاليسي في العالم الإسلامي، وهي الصورة التي تمثلها مؤلفات أبي حامد الغزالي المنطقية، والتي لاقت رواجاً وانتشاراً من بعده في كافة بلدان العالم الإسلامي.

وقد قيل أن الغزالي هو المازج الحقيقي للمنطق الارسططاليسي بعلوم المسلمين، وأن من لا يحيط بها فلا ثقة بعلومه أصلاً.

وعلى هذا الأساس اعتبر منطق أرسطو فرض كفاية على المسلمين، وقد بدأ تأثر الأصوليين المتكلمين بالمنطق الارسططاليسي وكانوا يفردون في أول كتبهم فصلاً خاصاً أسموه (المقدمات الكلامية).

وقد اعتمد أبو حامد الغزالي في مصادره المنطقية على ما نقله أبو نصر الفارابي وأبو علي بن سينا عن أرسطو صاحب المنطق، وقد صرح هو بترجيح ما نقله الفارابي وابن سينا على كل ما سواه من نقولاً. ففي كتابه (المنقذ من الضلال) قال عنهما: " ... على أنه لم يقم بنقل علم أرسططاليس أحد متفلسفة الإسلاميين كقيام هذين الرجلين –الفارابي وابن سينا– وما نقله غيرهما ليس يخلو من تخبيط وتخليط ..".

فالصورة التي تعرضت للنقد والهجوم هي الصورة التي خلقها الغزالي في مؤلفاته المنطقية والتي نقلها عن أرسطو بواسطة الفارابي وابن سينا.

وترجع أهمية تبين معالم التراث المنطقي عند الغزالي على أساس أنه يمثل المادة المنطقية التي تعرضت للهجوم والنقد من كتابات شيخ الإسلام ابن تيمية ومن قبله – ممن نقل كلامهم– ومن سار على طريقته من

بعده. وسأنقل أيضاً عبارات الغزالي في المنطق لما لها من أهمية في فهم أوجه النقد التي وجهها أهل العلم – وبخاصة شيخ الإسلام ابن تيمية– إلى المنطق وأهله.

يقول الغزالي: "المطلوب لا يقتنص إلا بالحد، والمطلوب من العلم الذي يتطرق إليه التصديق أو التكذيب لا يقتنص إلا بالحجة والبرهان وهو القياس"

ومقصوده بالمعرفة : التصورات .

ومقصوده بالعلم الذي يتطرق إليه التصديق والتكذيب : التصديقات، فآل كلامه إلى العبارة المشهورة وهي:

١– التصورات غير البدهية لا يتوصل إليها إلا بالحد الأرسطي، وما انبنى عليه ذلك من القول بأن: الحد يفيد العلم بالتصورات.

٢– التصديقات غير البدهية لا تنال إلا بالقياس، وما انبنى عليه ذلك من أن القياس يفيد العلم بالتصديقات.

وهذه القضايا الأربعة أو المقامات الأربعة هي التي يبنى عليها شيخ الإسلام ابن تيمية نقده للمنطق وأهله.

ويقول صاحب كتاب (نظرية القياس الأصولي عند الغزالي ومنطقه) : "يجعل الغزالي للحد مقدمات ولواحد يرى في كل منهما أهمية لا بد من الاهتمام بها في الحد".

أما المقدمات : فهي أبحاث في الألفاظ المستخدمة في الحد من عدة جوانب:

فمن جهة دلالة اللفظ على المعنى : فإنه يحصره في المطابقة والتضمن والالتزام، ومن جهة دلالة اللفظ على الخصوص والعموم، فان اللفظ قد يكون خاصاً يدل على عين واحدة، وقد يكون عاماً مطلقاً يدل على أشياء كثيرة.

ومن جهة دلالة الألفاظ المتعددة على المسميات المتعددة، فانه يصنفها على أربع مراتب : المترادفة، والمتباينة، والمتواطئة، والمشتركة.

ومن جهة نسبة المعاني إلى بعض دلالة اللفظ : فقد يكون اللفظ مساوياً، وقد يكون أعم وأخص، كما قد يكون ذاتياً له، ويسمى صفة النفس، أولازماً ويسمى وصفاً لازماً أو عارضاً له لا ينفصل عنه في الوجود.

ومن الواضح أن لهذه الأبحاث أهميتها في الحد وفي القياس المنطقي معاً.

أما مادة الحد وعناصر تكوينه فيسندها إلى ضرورة إتقان معرفة نسبة كل من الصفات الثلاثة : – الذاتي، واللازم، والعرض – إلى الحدود.

فالذاتي: هو ما كان داخلاً في حقيقة الشيء وماهيته دخولاً لا يتصور فهم المعنى دون فهمه كاللونية للسواد، وكالجسمية في الفرس والشجر.

وأما للازم : فيما لا يفارق الذات البتة.

كما أن فهم الحقيقة والماهية غير موقوف عليه، كوقوع الظل لشخص الفرس والنبات عند طلوع الشمس، كما أن فهم حقيقته غير موقوف على فهمه.

وأما العارض: فليس من ضرورته أن يلازم بل ما يتصور مفارقته سريعاً كحمرة الخجل أو بطيئاً ضرورة الذهب، وربما لا يزول في الوجود كسواد الزنجي"(٣٧)،إلى أن قال : " وأما لواحق الحد: فتتعلق بصعوبات تعترض طريق الوصول إلى الحد من تلك الصعوبات:

١-التباس اللازم التابع بالذاتي، فإنهما مشتركان في استحالة المفارقة.

٢-المعنى الذي لا تركيب فيه البتة لا يمكن حده إلا بشرح اللفظ أو بطريق الرسم، ويستحيل حده بالحد الحقيقي. مثل حد: الوجود.

٣- التباس كل من الجنس والفصل بالآخر، فقد نضع الفصل موضع الجنس، وقد نضع الجنس موضع الفصل.

ويقول الغزالي: أن الاحتراز عن هذه الأخطاء عسر جداً، ويمكن أن نستخلص أن الغزالي أخذ بالنـزعة الأرسطية في:

١- تصوره لمعنى العلم.

٢- قوله بالكليات وأنها هي المستخدمة في البراهين.

٣-اعتباره الحد المنطقي وأنه يفيد تصور المحدود ومعرفة كنهه وحقيقته"(٣٨).

قلت: وبهذا النقولات تتبين بعض ملامح التراث المنطقي للغزالي والذي سيكون مادة النقد في بعض كتابات شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله.

❁❁❁

المطلب الأول : نقد المنطق اليوناني

سبق أن بينت أن أي نقد للمنطق اليوناني يمثل نقداً للقياس المنطقي باعتبار القياس المنطقي الجزء الأهم من المنطق اليوناني، وقد قوبل المنطق اليوناني على سبيل الإجمال بانتقادات عنيفة وبخاصة في كتابات شيخ الإسلام ابن تيمية، سوف اختصر بعض تلك الانتقادات على النحو التالي:

ففي مواجهة المنطقيين في تعريف منطقهم بأنه آلة تعصم مراعاتها الذهن عن أن يزل فكره، وفي مواجهة شطط بعض المفتونين بالمنطق -كالغزالي وابن حزم- في جعله فرض كفاية على المسلمين، وفي مواجهة التطاول على أهل العلم من السابقين والأولين بزعم أن من لم يحط علماً بالمنطق فلا ثقة في علومه أصلاً، وفي مواجهة كل ذلك يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "أما المنطق فمن قال أنه فرض كفاية وأن من ليس له به خبرة فليس له ثقة

بشيء من علومه، فهذا القول في غاية الفساد من وجوه كثيرة التعداد، مشتمل على أمور فاسدة ومزاعم باطلة كثيرة لا يتسع هذا الموضع لاستقصائها، بل الواقع قديماً وحديثاً أنك لا تجد من يلزم نفسه أن ينظر في علومه به ويناظر به إلا وهو فاسد النظر والمناظرة، كثير العجز عن تحقيق علمه وبيانه، فأحسن ما يحمل عليه كلام المتكلم في هذا: أن يكون قد كان هو وأمثاله في غاية الجهالة والضلالة، وقد فقدوا أسباب الهدى كلها، فلم يجدوا ما يردهم عن تلك الجهالات إلا بعض ما في المنطق من الأمور التي هي صحيحة، فإنه بسبب بعض ذلك رجع كثير من هؤلاء عن باطلهم، وان لم يحصل لهم حق ينفعهم، وان وقعوا في باطل آخر.

ومع هذا فلا يصح نسبة وجوبه إلى شريعة الإسلام بوجه من الوجوه: إذ من هذا حاله فإنما أتى من نفسه بترك ما أمر الله به من الحق حتى احتاج إلى الباطل، ومن المعلوم أن القول بوجوبه قول غلاته وجهال أصحابه، ونفس الحذاق منهم لا يلتزمون قوانينه في كل علومهم، بل يعرضون عنها، إما لطولها، وإما لفسادها، وإما لعدم تميزها، وما فيها من الإجمال والاشتباه، فإنه فيه مواضع كثيرة هي: لحم جمل غث على رأس جبل وعر، لا سهل فيرتقى ولا سمين فينتقى.

ولهذا ما زلا علماء المسلمين وأئمة الدين يذمونه ويذمون أهله وينهون عنه وعن أهله، حتى رأيت للمتأخرين فتيا فيها خطوط جماعة من أعيان زمانهم من أئمة الشافعية والحنفية وغيرهم، فيها كلام عظيم في تحريمه وعقوبة أهله.

حتى إن من الحكايات المشهورة التي بلغتنا: "أن الشيخ أبا عمرو ابن الصلاح أمر بانتزاع مدرسة معروفة من أبي الحسن الآمدي وقال: أخذها منه أفضل من أخذ عكا. مع أن الآمدي لم يكن أحد في وقته أكثر تبحراً في العلوم الكلامية والفلسفية منه، وكان من أحسنهم إسلاماً وأمثلهم اعتقاداً"(٣٩) .

وفي موضع آخر من كتابه (الرد على المنطقيين) قال في نفس المعنى : " ولهذا كان العقلاء العارفون يصفون منطقهم بأنه أمر اصطلاحي وضعه رجل من اليونان لا يحتاج إليه العقلاء للعلم موقوفـاً عليه كما ليس موقوفاً عليه كما ليس موقوفاً على التعبير بلغاقم"(٤٠) إلى أن قال: " فلا يقول أحد أن سائر العقلاء يحتاجون إلى هذه اللغة لاسيما من كرمه الله بأشرف اللغات الجامعة لأكمل مراتب البيان المبنية لما تتصوره الأذهان بأوجز لفظ وأكمل تعريف.

وهذا ما احتج به أبو سعيد السيرافي في مناظرته المشهورة لّمتى الفيلسوف لما أخذ متّى يمدح المنطق ويزعم احتياج العقلاء إليه.

ورد عليه أبو سعيد بعدم الحاجة إليه، وان الحاجة إنما تدعو إلى تعلم العربية، لأن المعاني فطرية عقلية لا تحتاج إلى اصطلاح خاص، بخلاف اللغة المتقدمة التي يحتاج إليها في معرفة ما يجب معرفته من المعاني فإنه لا بد من التعلم. ولهذا كان تعلم اللغة العربية التي يتوقف فهم القرآن والحديث عليها فرضاً على الكفاية فإنه يدل على جهله بالشرع وجهله بفائدة المنطق.

وأجهل منه من قال: إنه فرض على الأعيان، مع أن كثيراً من هؤلاء ليسوا مقرين بإيجاب ما أوجبه الله ورسوله وتحريم ما حرمه الله ورسوله، ومعلوم أن أفضل هذه الأمة من الصحابة والتابعين لهم بإحسان وأئمة المسلمين عرفوا ما يجب عليهم وكمل علمهم وإيمانهم قبل أن يعرف منطق اليونان، فكيف يقال : إنه لا يوثق بالعلم إن لم يوزن به ؟ أو يقال : إن فطـــــر بني آدم في الغالب لا يستقيم إلا به؟

فإن قالوا: نحن لا نقول إن الناس يحتاجون إلى اصطلاح المنطق، بل إلى المعاني التي توزن بها العلوم.

قيل: "لا ريب أن المجهولات لا تعرف إلا بالمعلومات، والناس يحتاجون إلى أن يزنوا ما جهلوه بما علموه، وهذا من الموازين التي أنزلها الله حيث قال الله تعالى : ﴿ اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ ﴾ [٤١]، وهذا موجود عند أمتنا وغير أمتنا ممن لم يسمع قط بمنطق اليونان، فعلم أن الأمم غير محتاجة إليه"[٤٢].

وقد اختلطت الأمور على أبي حامد الغزالي في كتابه (القسطاس المستقيم)، فجعل ردئ الأفكار مما ينسب إلى فلاسفة اليونان الوثنيين مما يجب على الناس

جميعاً الالتزام بها، واحتال في إلباسها لباساً شرعياً وزعم –ظلماً وزوراً– أن موازين أرسطو هي الموازين القرآنية.

في مواجهة ذلك يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "وأبو حامد ذكر في (القسطاس المستقيم) الموازين وهي منطق اليونان بعينه غّير عبارته.

و لا يجوز لعاقل إن يظن أن الميزان العقلي الذي أنزل الله هو منطق اليونان لوجوه:

أحدهما: أن الله أنزل الموازين في كتبه قبل أن يخلق اليونان من عهد نوح وإبراهيم وموسى وغيرهم، وهذا المنطق اليوناني وضعه أرسطو قبل المسيح بثلاثمائة سنة، فكيف كانت الأمم المتقدمة تزن بهذا؟

الثاني: أن أمتنا أهل الإسلام مازالوا يزنون بالموازين العقلية، ولم يسمع سلفنا بذكر هذا المنطق اليوناني وإنما ظهر في الإسلام لما عُرّبت الكتب الرومية في دولة المأمون أو قريباً منها.

الثالث: أنه مازال نظّار المسلمين بعد أن عُرب وعرفوه يعيبونه ويذمونه، ولا يلتفتون إليه، ولا إلى أهله في موازينهم العقلية والعرفية.

ولا يقول القائل : ليس فيه مما انفردوا به إلا اصطلاحات لفظية، فالمعاني العقلية مشتركة بين الأمم، فإنه ليس الأمر كذلك، بل فيه معان كثيرة فاسدة.

ثم هذا جعلوه ميزان الموازين العقلية التي هي الأقيسة العقلية، وزعموا أنه آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن أن يزل في فكره، وليس الأمر كذلك، فإنه لو احتاج الميزان إلى ميزان لزم التسلسل، وأيضاً فالفطرة إن كانت صحيحة وزنت بالميزان العقلي، وإن كانت بليدة أو فاسدة لم يزدها المنطق –لو كان صحيحاً– إلا بلاده وفساداً.

ولهذا يوجد عامة من يزن به علومه لا بد أن يتخبط ولا يأتي بالأدلة العقلية على وجهها المحمود. ومتى

أتى بها الوجه المحمود أعرض عن اعتبارها بالمنطق لما فيه من العجز والتطويل وتبعيد الطريق وجعل الواضحات خفيات، وكثرة الغلط والتغليط"(٤٣).

وبهذا القدر المختصر من الردود المستفيضة لشيخ الإسلام ابن تيمية في توضيح فساد المنطق، وعدم فائدته، وأنه لا يتوصل به إلى علم نافع مطلوب، يتضح لنا حقيقة ما اشتمل عليه القياس المنطقي، ويتضح لنا تهافت وسقوط المشتغلين به المضلين الناس عن الاشتغال بالحق والهدى الذي أنزل عليهم من ربهم تبارك و تعالى.

المطلب الثاني: نقد ما يشمله المنطق اليوناني من قياس

قد سبقت الإشارة مراراً إلى أن أي نقد يوجه لأي مسألة من مسائل المنطق اليوناني فأنما يمثل نقداً للأساس الذي انبنى عليه القياس المنطقي، وقد تعرضت مباحث التعريفات والحدود والقضايا وأحكامها للنقد من شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله.

ففي مواجهة دعاوى الغلو التي أطلقها المشتغلون بالمنطق تفخيماً له وتعظيماً لشأنه ورفعاً لقدره، حيث زعموا أن التصورات لا تنال إلا بالتعريف بالحد الأرسطي، فقصروا طريق التصورات غير البدهية على طريقتهم في الحدود والتعريفات، وفي مواجهة ذلك الغلو الخاطئ جاءت ردود شيخ الإسلام في مقامين:

المقام الأول: الرد على القول بأنه لا تنال التصورات إلا بالحدود.

المقام الثاني: في الرد على القول بأن نفس الحد الأرسطي يفيد معرفة حقائق الأشياء وتصوير ماهيتها.

ونظراً للقيمة العلمية النفيسة لردود شيخ الإسلام ابن تيمية على المنطقيين في هذين المقامين المتعلقين بالحد الأرسطي، وأيضاً في المقابلين المتعلقين بالقياس المنطقي، وهما موضوع المطلب الرابع، ونظراً لانه لا توجد كتابات لأحد من علماء المسلمين السابقين على ابن تيمية أو اللاحقين به تضاهي هذه النقد في كتابات شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعإلى، نظراً لذلك فقد اتفقت الدراسات الحديثة العديدة في نقد المنطق على اعتبار أن ردود شيخ الإسلام وكتاباته في الرد على المنطقيين هي المرجع الأساسي الذي جمع كلام من قبله، ولم يدع مجالاً لإضافة تذكر لمن بعده، وعلى هذا الأساس فسوف أنقل كلام شيخ الإسلام مقروناً بشروح وتعليقات بعض الذين تولّوا نقد المنطق بالدراسة والتعليق، وذلك لمحاولة الوصول إلى الفهم الصحيح لتلك النفائس العلمية.

أولا: المقام الأول:-

هو المتعلق بالرد على كلام المنطقيين من أن التصورات غير البدهية لا تنال الا بالحد الأرسطي، وذلك من وجوه:

الوجه الأول: لا ريب أن النافي عليه الدليل إذا لم يكن نفيه بدهياً كما أن على المثبت الدليل، فالقضية — سواء كانت سلبية أو إيجابية– إذا لم يكن بدهية فلابد لها من دليل.

أما السلب بلا علم فهو قول بلا علم.

فقول القائل: "إنه لا تحصل هذه التصورات إلا بالحد" :قضية سالبة.

وإذا كان هذا قولاً بلا علم، كان في أول ما أسسوه القول بلا علم، فكيف يكون القول بلا علم أساساً لميزان العلم ؟ ولما يزعمون أنه " آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن أن يزل في فكره"(٤٤).

وفي التعليق على هذا الوجه يقول صاحب كتاب (نظرية القياس الأصولي): يشير –يعني ابن تيمية– هنا إلى ما ذكره ابن سينا من أن المنطق آلة في العلوم الحكمية لا يستغنى عنها، وإلى ما ذكره الغزالي ومتابعته لابن سينا في تسمية المنطق (معيار العلم) و(مدار العقول)(٤٥) .

الوجه الثاني: الحد يراد"نفس المحدود" ولكن ليس هذا هو مراد المناطقة، وإنما يريدون به: القول الدال على ماهية المحدود.

فالحاد إما أن يكون قد عرف المحدود بحد، وإما أن يكون عرفه بغير حد، فإن كان الأول فالكلام في الحد الثاني كالكلام في الحد الأول، ومستلزم للدور القبلي أو التسلسل في الأسباب والعلل، وهما تمتنعان باتفاق العقلاء، وإن كان عرفه بغير حد بطل سلبهم وهو قولهم أنه لا يعرف إلا بالحد"(٤٦) .

الوجه الثالث: إن الأمم جميعاً من أهل العلم والمقالات، وأهل العمل والصناعات، يعرفون الأمور التي يحتاجون إلى معرفتها، ويحققون ما يعانونه من العلوم والأعمال، ولا نجد أحداً من أئمة العلوم يتكلم بهذا الحدود لا أئمة الفقه ولا النحو ولا الطب ولا الحساب ولا أهل الصناعات، مع أنهم يتصورون مفردات علمهم(٤٧) .

الوجه الرابع: لا يعلم حتى الآن حدٌّ قد استقام على أصلهم، وأظهر الموجودات "الإنسان" وحدُّه عندهم "الحيوان الناطق" عليه اعتراضات على أصلهم، فلو كان تصور الأشياء موقوفاً على الحدود لم يكن إلى الساعة قد تصور الناس شيئا من هذه الأمور، والتصديق موقوف على التصور، فإذا لم يحصل تصور لم يحصل تصديق فلا يكون عند بني آدم علم في عامة علومهم، وهذا من أعظم السفسطة(٤٨) .

الوجه الخامس: إن تصور الماهية إنما يحصل عندهم بالحد الذي هو الحقيقي المؤلف من الذاتيات المشتركة والمميزة وهو المركب من الجنس والفصل.

وهذا الحد إما متعذر أو متعسر كما قد أقروا بذلك، وحينئذ فلا يكون قد تصور حقيقة من الحقائق دائما أو غالبا، وقد تصورت الحقائق، فعلم استغناء التصورات عن الحد(٤٩).

الوجه السادس: الحدود لا تكون إلا في الحقائق المركبة أي الأنواع التي لها جنس وفصل، وهذا معناه أن أي حقيقة لا تركيب فيها، أي التي لا تدخل مع غيرها تحت جنس مثل "العقول" لا حد لها، ومع هذا فقد عرفوه، فهو من التصورات المهمة عند المناطقة، وإذا أمكن تعريف ما لا يندرج تحت جنس بلا حد، فمعرفـــــة تلك الأنواع أولى، لأنها اقرب إلى الحس، وأشخاصها مشهـــــودة(٥٠).

الوجه السابع: تصور المعنى ما هو إلا سابق على العلم بدلالة اللفظ عليه، والحد مركب من ألفاظ كل

منها لفظ دال على معنى، وبذلك يمتنع أن نقول إن التصور إنما يكون بالحد؟ لأن في ذلك دوراً قبليّا، فمن لم يتصور مسمى الخبز والماء والسماء والأرض لم يعرف دلالة اللفظ عليه، وإذا كان مقصوداً لمسمى اللفظ ومعناه قبل استماعه – وإن لم يعرف دلالة اللفظ عليه– امتنع أن يقال : إنه إنما تصوره باستماع اللفظ.

الوجه الثامن: إن الحد إذا كان هو قول الحاد فمعلوم أن تصور المعاني لا يفتقر إلى الألفاظ، فإن المتكلم قد يتصور معنى ما يقوله بدون لفظ، والمستمع قد يمكنه تصوره تلك المعاني من غير مخاطب بالكليــــة، فكيف يمكن أن يقال: لا تتصور المفردات إلا بالحد الذي هو قول الحاد؟(٥١)

الوجه التاسع: إن الموجودات المقصودة إما أن يتصورها الإنسان بحواسه الظاهرة كالطعم واللون والريح والأجسام التي تحمل هذه الصفات، وإما أن يتصورها بمشاعره الباطنة، كما تتصور الأمور الحسية الباطنة الوجدية مثل الجوع والشبع والحب والبغض والفرح والحزن واللذة والألم والإرادة والكراهية والعلم والجهل وأمثال ذلك، وكل من الأمرين قد يتصوره معينا وقد يتصور مطلقا أو عاما، وهذه التصورات جميعها غنية عن الحد ولا يمكنه تصور شيء بدون مشاعره الظاهرة والباطنة، وما غاب عنه يعرفه بالقياس والاعتبار بما شاهده (٥٢).

الوجه العاشر: يمكن للمعترض على الحد أن يبطله، وهذا الإبطال يحدث عن طريقين : النقض تارة والمعارضة تارة أخرى، ولا يتوجه النقض ولا المعارضة على الحد إلا بعد تصور المحدود، فيعلم بذلك إمكانية تصور المحدود بدون الحد(٥٣).

الوجه الحادي عشر: المنطقيون معترفون بأن من التصورات ما يكون بدهيات لا يحتاج إلى حد وإلا لزم الدور أو التسلسل. وحينئذ فيقال: كون العلم بدهياً أو نظرياً هو من الأمور النسبية الإضافية، وإذا كان من الأمور النسبية الإضافية أمكن أن يكون بدهياً عند بعض الناس من التصورات ما ليس بدهياً لغيره فلا يحتاج إلى حد، وذلك الشخص الذي لم يعلمها بالبداهة يمكن أن تصير بدهية له. بمثل الأسباب التي حصلت لغيره، فلا يجوز أن يقال: لا يعلمها إلا بالحدود.

المقام الثاني:

وهو المتعلق بالرد على دعوى أهل المنطق أن الحدود تفيد تصوير الحقائق. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: ونحن نبين أن الحدود لا تفيد تصوير الحقائق، وأن حدود أهل المنطق التي يسمونها حقيقة تفسد العقل. والدليل على ذلك من وجوه:

الوجه الأول: إن الحد مجرد قول الحاد ودعواه، فإنه إذا قال: حد الإنسان مثلاً أنه الحيوان الناطق أو الضاحك، فهذه قضية خبرية ومجرد دعوى خالية عن حجة، فإما أن يكون المستمع لها عالما بصدقها بدون هذا القول وإما أن لا يكون عالما، فإن كان عالما بذلك، ثبت أنه لم يستفد هذه المعرفة هذا الحد، وإن لم يكن عالماً

بصدقه، فمجرد قول المخبر الذي لا دليل معه لا يفيده العلم. كيف وهو يعلم أنه ليس بمعصوم في قوله؟

فقد تبين أنه على التقديرين ليس الحد هو الذي يفيده معرفـــــة المحدود(٥٤).

الوجه الثاني: أنهم يقولون : الحد لا يمنع ولا يقوم عليه دليل، وإنما يمكن إبطاله بالنقض والمعارضة.

فيقال : إذا لم يكن الحادّ قد أقام دليلا على صحة الحد امتنع أن يعرف المستمع المحدود به إذا جوز عليه الخطأ، فإنه إذا لم يعرف صحة الحد إلا بقوله، وقوله محتمل الصدق والكذب امتنع أن تعرفه بقوله.

ويقول شيخ الإسلام معقباً على ذلك الدليل: ومن العجب أن هؤلاء يزعمون أن هذه طرق عقلية يقينية ويجعلون العلم بالمفرد أصلاً للعلم بالمركب ويجعلون العمدة في ذلك على الحد، الذي هو قول الحاد بلا دليل، وهو خبر واحد عن أمر عقلي لا حسي يحتمل الصواب والخطأ والصدق والكذب، ثم يعيبون على من يعتمد في الأمور السمعية على نقل الواحد الذي معه من القرائن ما يفيد المستمع العالم بها العلم اليقيني، زاعمين أن خبر الواحد لا يفيد العلم، ولا ريب أن مجرد خبر الواحد الذي لا دليل على صدقه لا يفيد العلم، لكن هذا بعينه قولهم في الحد، وأنه خبر واحد لا دليل على صدقه، بل ولا يمكن عندهم إقامة دليل على صدقه بم فلم يكن الحد مفيدا لتصور المحدود(٥٥).

الوجه الثالث: إذا كان الحد هو الطريق إلى تصور المحدود، فلا يمكن ذلك إلا بعد أن نعلم صحة الحد، ولا يمكن معرفة صحة الحد قبل تصور المحدود، والمحدود لا يمكن التوصل إليه إلا بالحد فامتنعت معرفة صحة الحد(٥٦).

الوجه الرابع: إنهم يحدّون المحدود بالصفات التي يسمونها الذاتية ويسمونها أجزاء الحد، وأجزاء الماهية والمقومة لها والداخلة فيها ونحو ذلك من العبارات، فإن لم يعلم المستمع أن المحدود موصوف بتلك الصفات امتنع أن يتصوره، وإن علم أنه موصوف بها كان قد تصوره بدون الحد، فثبت على التقديرين لا يكون قد تصوره بالحد وهذا بُين(٥٧).

وفي التعقيب عـــلى هذه الأوجه الأربعة يقول صاحب كتاب (نظرية القياس الأصولي): "ويمكن أن نقول أن هذه الأوجه الأربعة لإثبات بطلان أن الحدود تفيد تصوير الحقائق ترد إلى أمر واحد: وهو عدم تطابق موقف الحاد مع موقف المستمع بالنسبة للعلاقة بين المحدود والتصور والحد عند كل منهما، فحد الحادّ تال لتصور المحدود، وتصوره للحد تال لوجوده في الخارج.

أما الحد عند المستمع: فهو سابق لتصور المحدود، أي أن الحد يكون أولا والتصور يأتي ثانياً.

ومن هنا أمكن لابن تيمية أن يثير الكثير من الإشكالات نتيجة لمخالفة الترتيب الفطري في معرفة الموجودات وتصورها، وانتهى إلى إثبات بطلان أن الحدود تفيد تصوير الحقائق"(٥٨) .

الوجه الخامس: أن التصورات المفردة يمتنع أن تكون مطلوبة فيمتنع لأن تطلب بالحد، وذلك لأن الذهن إما أن يكون شاعراً بها، وإما أن لا يكون شاعراً بها، فإن كان شاعراً بها امتنع طلب الشعور وحصوله، لأن

تحصيل الحاصل ممتنع. وإن لم يكن شاعراً بها امتنع من النفس طلب ما لا يشعر به، فإن الطلب والقصد مسبوقان بالشعور.

وإذا لم تكن التصورات المفردة مطلوبة، فإما أن تكون حاصلة للإنسان فلا تحصل بالحد فلا يفيد الحد التصور.

وإما أن لا تكون حاصلة فمجرد حصول الحد لا يوجب تصور المسميات لمن لا يعرفها. فعلى التقديرين لا يستفيد الإنسان بالحد تصور الأشياء.

فإن قيل: فالإنسان يطلب تصور الملك والجن والروح وأشياء كثيرة وهو لا يشعر بها قيل: هو قد سمع هذه الأسماء فهو يطلب تصور مسماها، كما يطلب من سمع ألفاظاً لا يفهم معانيها تصور معانيها، وهذا ليس تصوراً للمعنى فقط بل للمعنى ولاسمه، وهذا لا ريب يكون مطلوبا. ولكن هذا لا يوجب أن يكون المعنى المفرد مطلوبا، فإن المطلوب هنا تصديق(٥٩).

الوجه السادس: أن يقال: المفيد لتصور الحقيقة عندهم هو الحد التام، وهو المؤلف من الجنس والفصل من الذاتيات المشتركة والمميزة دون العرضيات التي هي العرض العام والخاصة.

والمثال المشهور عندهم: أن الذاتي المميز للإنسان الذي هو الفصل هو: الناطق، وأن الخاصة هي: الضاحك.

وهذا الكلام مبني على الفرق بين الذاتي والعرضي وهو مبني على أصلين فاسدين: أولهما: الفرق بينالماهية ووجودها.

والثاني: الفرق بين الذاتي لها والازم لها[٦٠].

وما كان مبينا على أصول فاسدة فهو فاسد مع أنه العمدة عند المنطقيين في مبحث التعريف بالحد التام الذين يزعمون أنه يفيد تصور الحقائق، وهذا يؤيد ما ذكره شيخ الإسلام في بداية كلامه في هذا المقام من أن حدودهم لا تفيد تصور الحقائق فحسب بل تفسد العقل أيضا.

ويلاحظ في هذا الوجه: أن: شيخ الإسلام ابن تيمية قد أطال النفس جدا في بيان بطلان هذا الأصل وما انبنى عليه، سواء من جهة التفريق بين الماهية ووجودها في الذهن، أو التفرقة بين الحقيقة ووجودها في الخارج، والقول بالفرق بين الوجود والثبوت، والقول بأن المعدوم شيء، إلى غير ذلك من توضيحات شيخ الإسلام للأصول التي ضلّ بسببها الفلاسفة وبعض المتكلمين، فبنوا آراءهم ومذاهبهم على أصول باطلة أو من جهة بطلان القول بالفرق بين الذاتي الداخل في الماهية وبين اللازم لها، وان ذلك إنما يرجع إلى مجرد اصطلاح وراءه، تحكم محض، فيعود حاصل ذلك كله إلى أمور مقدرة في الأذهان لا حقيقة لها في الخارج وهي التخيلات والوهميات الباطلة. وهذا كثير عندهم.

ويلاحظ أيضا: أن اختصار هذه الفوائد قد يخل بتقرير المسألة على ما يجب أن تقرر عليه، وفي نفس

الوقت يحرم الباحث من نفائس ودورر قد لا يجدها في غير كتابات شيخ الإسلام ابن تيمية، وهذا ما وقع في عامة الكتابات الحديثة التي تناولت نقد المنطق بالدراسة والنقد عندما تناول أصحابها هذا بالاختصار .

وإما الإتيان بها كاملة ومفصلة فإنه يخرج هذا البحث عن مقصوده من الاختصار والتيسير، إذن فلتراجـــــــع في مواضعـــها من كتاب (الرد على المنطقيين)[٦٠] .

الوجه السابع: أن يقال: قولهم إن الحد التام يفيد تصور الحقيقة واشتراطهم أن يكون مؤلفا من الذاتي المميز، وهو الفصل، والذاتي المشترك، وهو الجنس.

يقال لهم: هل يشترطون فيه أن تتصور جميع صفاته الذاتية المشتركة بينه وبين غيره أم لا؟ فإن اشترطتم ذلك لزم أن تقولوا مثلا: جسم نام حساس متحرك بالإرادة، فإما لفظ الحيـــوان فلا يدل على هذه الصفات لا بالمطابقة ولا بفصلها، وان لم تشترطوا ذلك فاكتفوا بمجرد المميز كالناطق مثلا، فان الناطق يدل على الحيوان كما يدل الحيوان على الناس، إذ الناس جنس قريب للحيوان يشترك فيه الحيوان والنبات، فإذا أردت حد الحيوان على وضعهم قلت: الجسم النامي الحساس المتحرك بالإرادة كما تقول في الإنسان: حيوان ناطق.

وإن أرادوا تفصيلها بدلالة المطابقة فلم يفعلوا ذلك، وهذا يبين أن إيجابهم في الحد التام الجنس القريب دون غيره تحكم محض، وكذلك اكتفاؤهم في الحد بلفظين: لفظ يدل على المشترك، ولفظ يدل على المميز، وزعمهم أن الحد التام لا يحصل إلا بهذا ، لا يحتاج إلى زيادة عليه ولا يحصل بدونه.

فإنه يقال: إن أريد بالحد التام ما يصور الذاتيات على التفصيل في مشتركها ومميزها، فبالجنس القريب مع الفصل لا يحصل ذلك.

وإن أريد به ما يدل على الذاتيات ولو بالتضمن أو الالتزام، فالفصل بل الخاصة يدل على ذلك.

وإذا عارضهم من يوجب ذكر جميع الأجناس، أو يحذف جميع الأجناس، لم يكن لهم عنه جواب، إلا أن هذا وضعهم واصطلاحهم، ومعلوم أن العلوم الحقيقية لا تختلف باختلاف الأوضاع.

فقد تبين أن ما ذكروه من هو من باب الوضع والاصطلاح الذي جعلوه من باب الحقائق الذاتية والمعارف، وهذا عين الضلال والإضلال، كمن يجيء إلى شخصين متماثلين يجعل هذا مؤمناً وهذا كافراً، أو هذا عالماً وهذا جاهلاً، أو هذا سعيداً وهذا شقياً من غير افتراق بين ذاتيتهما وصفاتهما، بل مجرد وضعه واصطلاحه.

فهم مع دعواهم القياس العقلي يفرقون بين المتماثلات ويسوون بين المختلفات[٦٢].

وهذا مما يدل على عدم صحة قولهم: إن الحد يفيد تصور حقيقة المحدود.

الوجه الثامن: اشتراطهم ذكر الفصول التي هي الذاتيات المميزة مع تفريقهم بين الذاتي والعرضي اللازم للماهية غير ممكن، إذ ما من مميز هو من خواص المحدود المطابقة له

في العموم والخصوص إلا ويمكن شخصا أن يجعله ذاتيا مميزاً، ويمكن الآخر أن يجعله عرضياً لازماً للماهية(٦٣)، وهذا يدل على فساد القول بأن الحد يفيد تصوير حقيقة المحدود.

الوجه التاسع: أن يقال هذا التعليم دوري قبلي فلا يصح، وذلك أهم يقولون: إن المحدود لا يتصور أو لا يحدُّ حداً حقيقياً إلا بذكر صفاته الذاتية.

ثم يقولون: الذاتي هو ما لا يمكن تصور الماهية بدون تصوره، فيفرقون بين الذاتي وغير الذاتي أن الذاتي ما يتوقف عليه تصور الماهية فلا بد أن يتصور قبلها. ويقولون تارة: لا بد أن يتصور معها، فلا يمكن عندهم أن يتأخر تصوره عن تصور الماهية، وبذلك يعرف أنه وصف ذاتي، فحقيقة قولهم : أنه لا يعلم الذاتي من غير الذاتي حتى تعلم الماهية، ولا تعلم الماهية حتى تعلم الصفات الذاتية التي منها تؤلف الماهية، وهذا دور(٦٤) . وهو ممتنع وباطل، وبذلك يعلم بطلان قولهم أن الحد يفيد تصور حقيقة الشيء . وفي التعقيب على الأوجه السابقة التي تدل على بطلان ما أطلقه من أن الحد يفيد التصور حقائق المحدود يقول صاحب كتاب : (نظرية القياس الأصولي) : "ويمكن أن نستخلص موقف ابن تيمية من مسألة التصور في علاقته بالحد فيما يأتي:

١–رفض تصور المحدود بالحد على وجـــــــه الإطلاق، وإنما التصور لا يكون إلا بالمشاهدة والمعاينة، وليست بأي حد منطقي أو غير منطقي.

٢–أن حد المناطقة لا يصور المحدود، وإنما هو تصوير للماهية، والماهية تابعة لما يتصوره الذهن، وليست تابعة للحقائق في ذاتها في الخارج، فهي تتوقف على اعتبار الحاد بما يراه من ذاتيات مشتركة ومميزة، أي ما يراه من جنس وفصل، وتلك صفات مردها إلى أمر وضعي محض، فكل فرد يمكن أن يخترع ماهية في نفسه تغاير ما اخترعه الآخر"(٦٥) .

❀❀❀

المطلب الثالث : نقد القياس المنطقي بمقدماته ونتائجه

بعد نقد الحد الأرسطي وبيان سقوطه وتهافت دعوى المنطقيين من أنه لا يتوصل إلى التصورات إلا بالحد الأرسطي، وبعد بيان فساد وبطلان زعمهم بأن الحد الأرسطي يفيد تصور حقائق الأشياء ينتقل البحث إلى الكلام عن القياس المنطقي الذي يعد أهم مباحث المنطق اليوناني باعتباره المقصود الأساس له.

ونقد كلام المنطقيين في القياس يتناول –كما في الكلام عن الحد الأرسطي– مقامين:

المقام الأول: الرد على زعمهم بأن التصديقات لا تنال إلا بالقياس.

المقام الثاني: الرد على زعمهم بأن القياس يفيد العلم بالتصديقات.

ويلاحظ أن عامة الكتابات الحديثة العديدة –كما سبقت أن أشرت– التي تناولت نقد المنطق اليوناني بالدراسة بالبحث تتفق على أن ردود شيخ الإسلام ومؤلفاته في نقد المنطق اليوناني، هي المرجع الأساسي بل والوحيد في هذا الشأن.

وقد نبه شيخ الإسلام على مسألة على جانب كبير من الأهمية غفل عنها كثير من المشتغلين بالمنطق

فاغتروا به، وظنوا صحة قياسه بأشكاله وضروبه. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: " ... كون القياس المؤلف من مقدمتين يفيد النتيجة هو أمر صحيح في نفسه لكن الذي بينه نظار المسلمين في كلامهم على هذا المنطق المنسوب إلى أرسطو صاحب التعاليم أن ما ذكروه من صور القياس وموارده مع كثرة التعب العظيم ليس فيه فائدة علمية، بل كل ما يمكن علمه بقياسهم المنطقي، يمكن علمه بدون قياسهم المنطقي.

وما لا يمكن علمه بدون قياسهم لا يمكن علمه بقياسهم.

فلم يكن في قياسهم لا تحصيل العلم بالمجهـــول الذي لا يعلم بدونه، ولا حاجة به إلى ما يمكن العلم به بدونه، فصار عديم التأثير في العلم وجوداً وعدماً ولكن فيه تطويل كثير متعب، فهو مع أنه لا ينفع العلم ففيه إتعاب الأذهان وتضييع الزمان وكثرة الهذيان"(٦٦) .

ويقول أيضاً: " ... فحقه النافع فطري لا يحتاج إليه وما يحتاج إليه ليس فيه منفعة"(٦٧) .

قلت: بهذه الكلمات القليلة في مبناها العظيمة الفائدة في معناها لخص شيخ الإسلام المنطق اليوناني بحقه القليل وضلاله وفساده الكثير.

وأما التفصيلات فعلى النحو الآتي مع توخي الإطالة والإسهاب.

أولاً: المقام الأول:

ويتعلق بزعمهم أن التصديقات المطلوبة لا تنال إلا بالقياس المنطقي، والرد على ذلك يتبين بما يأتي من الوجوه:

الوجه الأول: قولهم: إنه لا يعلم شيء من التصديقات إلا بالقياس الذي ذكروا صورته ومادته، قضية سلبية نافية ليست معلومة بالبداهة، ولم يذكروا على هذا السلب دليلاً أصلاً، فصاروا مدعين ما لم يبينوه بل قائلين بغير علم إذ العلم بهذا السلب متعذر على أصلهم. فمن أين لهم أنه لا يمكن لأحد من بني آدم أن يعلم شيئاً من التصديقات التي ليست عندهم بدهية إلا بواسطة القياس المنطقي الشمولي الذي وصفوا مادته وصورته(٦٨).

الوجه الثاني: أن يقال إذا كان لا بد في القياس من قضية كلية. والحس لا يدرك الكليات وإنما تدرك بالعقل.

ولا يجوز أن تكون معلومة بقياس آخر لما يلزم من الدور أو التسلسل فلا بد من قضايا كلية تعقل بلا قياس كالبدهيات التي جعلوها .

فإذا وجب الاعتراف بأن من العلوم الكلية العقلية ما يبتدئ في النفوس ويبديها بلا قياس وجب الجزم بأن العلوم العقلية قد تستغني عن القياس، وهذا مما اعترفوا به هم وجميع بني آدم: إن من التصـــــــور والتصديق ما هو بدهي لا يحتاج إلى كسب بالحد والقياس، وإلا لزم الدور أو التسلسل . وإذا كان كذلك: فإذا جاز في علم كلي جاز في آخر، إذ ليس بين ما يمكن أن يعلم ابتداءً من العوم البدهية وما لا يجوز أن يعلم فصل

يطرد، بل هذا يختلف باختلاف قوة العقل وصفاته، وكثرة إدراك الجزئيات التي تعلم بواسطتها الأمور الكلية. فما من علم من الكليات إلا وعلمه يمكن بدون القياس المنطقي، فلا يجوز الحكم بتوقف شيء من العلوم الكلية عليه[٦٩] .

فثبت من هذا الوجه أن ما اعترفوا به من حصول التصديقات المطلوبة بدون ما ذكروه من القياس يدل على بطلان قولهم إنه لا تنال التصديقات إلا بالقياس المنطقي.

ويلاحظ أن شيخ الإسلام قد ذكر بعد ذلك وجوهاً عديدة ولكنها أقرب إلى نقد ما قالوه من أن القياس يفيد العلم بالتصديقات، لذلك سوف أكتفي في هذا المقام بهذين الوجهين السابقين، وأنتقل إلى أوجه الرد في المقام الثاني.

ثانياً: المقام الثاني:

وهو المتعلق بزعمهم أن القياس المنطقي يفيد العلم بالتصديقات، وبيان حقيقة هذا الزعم من وجوه:

الوجه الأول: ويتعلق ببيان أن قياسهم البرهاني لا يتوصل به إلى قضية كلية ثابتة في الخارج، لأن ما جعلوه من مواده أو مبادئه اليقينية ليس فيه شيء من ذلك. وبيان ذلك على النحو التالي:

القياس المذكور لا يفيد علماً إلا بواسطة قضية كلية موجبة، فلا بد من كلية جامعة ثابتة في كل قياس، وهذا متفق عليه معلوم أيضاً.

ولهذا قالوا: لا قياس عن مسألتين ولا عن جزئيتين.

ثم قالوا: إن مبادئ القياس البرهاني هي العلوم اليقينية التي هي: الحسيات الباطنية والظاهرة والعقليات والبدهيات والمتواترات والمجربات، وزاد بعضهم: الحدسيات.

وليس في شيء من الحسيات الباطنة والظاهرة قضايا كلية إذ لحسن الظاهر والباطن لا يدركان إلا أموراً معينة، وكذلك التجربة إنما تقع على أمور معينة محسوسة.

وإنما يحكم العقل على النظائر بالتشبيه وهو قياس التمثيل.

والحدسيات –عند من يثبتها منهم– من جنس التجريبيات.

وأما البدهيات – وهي العلوم التي يجعلها الله في النفوس ابتداءً بلا واسطة مثل الحساب، وهي كالعلم بأن الواحد نصف الاثنين– فإنها لا تفيد العلم بشيء معين موجود في الخارج مثل الحكم على العدد المطلق والمقدار المطلق، فإذا حكمت على موجود في الخارج لم يكن ذلك إلا بواسطة الحس، فأما أن العقل الذي هو عقل الأمور العامة التي أفرادها موجودة في الخارج يحصل بغير حس فهذا لا يتصور.

وإذا رجع الإنسان إلى نفسه وجد أنه لا يعقل ذلك مستغنياً عن الحس الباطن والظاهر لكليات مقدرة في نفسه مثل الواحد والاثنين ونحو ذلك، فإذا اجتمع الحس والعقل كاجتماع البصر والعقل أمكن أن يدرك

الحقائق الموجودة المعينة ويعقل حكمها العام الذي يندرج فيه أمثالها.

وإذا انفرد الإحساس الباطن أو الظاهر أدرك وجود الموجود المعين. وإذا انفرد المعقول المجرد علم الكليات المقدرة فيه التي يكون لها وجود في الخارج وقد لا يكون، ولا يعلم وجود أعيانها، وعدم أعيانها إلا بإحساس باطن أو ظاهر.

فالعلوم الأولية البدهية العقلية المحضة ليست إلا في المقدرات الذهنية كالعدد والمقدار لا في الأمور الخارجية الموجودة.

فإذا كانت مواد القياس البرهاني لا يدرك منها إلا أمور معينة ليست كلية وهي الحس الباطن والظاهر والتواتر والتجربة والحدس.

والكليات البدهية الأولية إنما يدرك منها أمور معينة ليست كلية وهي الحس الباطن والظاهر والتواتر والتجربة والحدس.

والكليات البدهية الأولية إنما يدرك منها أمور مقدورة ذهنية، لم يكن في مبادئ البرهان ومقدماته المذكورة ما يعلم به قضية كلية عامة الأمور الموجودة في الخارج، والقياس لا يفيد العلم إلا بواسطة قضية كلية، فامتنع حينئذ أن يكون فيما ذكروه من صورة القياس ومادته حول إفادة العلم اليقيني.

فقد تبين أن القياس العقلي المنطقي الذي وضعوه وحددوه، لا يعلم بمجرد شيء من العلوم الثابتة في الخارج.

فبطل قولهم إنه ميزان العلوم الكلية البرهانية[٧٠].

الوجه الثاني: ويتعلق بأن العلوم اليقينية الكلية والجزئية أيضاً لا يفتقر إلى قياسهم البرهاني.

ففي الوجه الأول تبين أن العلوم الكلية الثابتة في الخارج لا يتوصل إليها بقياسهم، وفي هذا الوجه ســـــــيتبين لنا أيضاً بأن العلوم اليقينية الجزئية لا يتوقف الحصول عليها على قياسهم.

نعم قياسهم يمكن أن يعلم به أمور معينة جزئية، ولكنها تعلم بغيره أجود مما تعلم به. وتفصيل ذلك هو:

إذا كان لا بد في قياسهم البرهاني من قضية كلية، فالعلم بتلك القضية الكلية لا بد له من سبب، فإذا عرفوها باعتبار الغائب بالشاهد وأن حكم الشيء حكم مثله، كما إذا عرفنا أن هذه النار محرقة علمنا أن النار الغائبة محرقة، لأنها مثلها. وحكم الشيء حكم مثله فيقال: هذا الاستدلال بقياس التمثيل، وهم يزعمون أنه لا يفيد اليقين بل الظن، فإذا كانوا علموا القضية الكلية بقياس التمثيل رجعوا في اليقين إلى ما يقولون انه لا يفيد إلا الظن.

وإن قالوا: بل عد الإحساس بالجزئيات يحصل في النفس علم كلي من واهب العقل أو تستعد النفس عند الإحساس بالجزئيات، لأن يفيض عليها الكلي من واهب العقل ... إلى آخر هذيانهم.

قيل لهم: الكـــــلام فيما به يعلم أن ذلك الحكم الكلي في النفس علم لا ظن ولا جهل، فإن قالوا: هذا

يعلم بالبدهة والضرورة، كان هذا قولاً بأن هذه القضايا الكلية معلومة بالبداهة والضرورة، وأن النفس مضطرة إلى هذا العلم، وهذا إن كان حقاً، فالعلم بالأعيان المعينة وبأنواع الكليات يحصل أيضاً في النفس بالبداهة والضرورة كما هو واقع، فإن جزم العقلاء بالشخصيات من الحسيات أعظم من جزمهم بالكليات، وجزمهم بكلية بالكلية الأنواع أعظم من جزمهم بكلية الأجناس.

والعلم بالجزئيات أسبق إلى الفطرة، فجزم الفطرة بها أقوى[٧١].

وبذلك يتبين أن العلم اليقيني بالجزئيات يمكن أن يعلم بغير قياسهم ويكون العلم بها أكمل وأجود من التوصل إليه بقياسهم، فهي تعلم بالحس وبقياس التمثيل والأقيسة المعينة أعظم مما تعلم بقياسهم البرهاني.

وفي التعقيل على الوجهين الأول والثاني يقال:

فإذا كان قياسهم البرهاني الذي حرروه لا يفيد الأمور الكلية اليقينية الثابتة في الخارج كما في الوجه الأول ولا يحتاج إليه الأمور الجزئية المعينة كما تبين من الوجه الثاني، لم يبق فيه فائدة أصلاً، ولم يحتج إليه في علم كلي ولا علم معين[٧٢].

الوجه الثالث: ويتعلق بإبطال قول المنطقيين بأن القياس لا بد فيه من مقدمتين والتفصيل على النحو التالي:

قولهم: إن الاستدلال لا بد فيه من مقدمتين بلا زيادة ولا نقصان، فإن كان الدليل مقدمة واحدة قالوا: الأخرى محذوفة، وسموه قياس الضمير، وإذا كانت مقدمات قالوا: هي أقيسة مركبة ليس هو قياساً واحداً، هذا قولهم وهو قول باطل طرداً وعكساً، وذلك أن احتياج المستدل إلى المقدمات مما يختلف فيه حال الناس، فمن الناس من لا يحتاج إلا إلى مقدمة واحدة، لعلمه بما سوى ذلك، كما أن منهم من لا يحتاج في علمه بما سوى ذلك، كما أن منهم من لا يحتاج في علمه بذلك إلى الاستدلال، بل قد يعلمه بالضرورة[٧٣]، فالدليل هو المرشد إلى المطلوب والموصل إلى المقصود، وكل ما كان مستلزماً لغيره بحيث يكون ملزوماً له، فإنه يكون دليلاً عليه وبرهاناً له.

ثم قد يكون الدليل مقدمة واحدة متى علمت علم المطلوب، وقد يحتاج المستدل إلى مقدمتين، وقد يحتاج إلى ثلاث مقدمات وأربع وخمس وأكثر، ليس لذلك حد مقدر يتساوى فيه جميع الناس في جميع المطالب، بل ذلك بحسب علم المستدل الطالب بأحوال المطلوب، والدليل ولوازم ذلك وملزوماته، فإذا قُدر أنه قد عرف ما به يعلم المطلوب مقدمة واحدة، كان دليله الذي يحتاج إلى بيانه له تلك المقدمة، كم علم أن الخمر محرم، وعلم أن النبيذ المتنازع فيه مسكر، لكن لم يعلم أن كل مسكر هو خمر، فهو لا يحتاج إلا إلى هذه المقدمة.

فإذا قيل: ثبت في (الصحيح) عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (كل مسكر خمر)[٧٤] حصل مطلوبه، ولم يحتج إلى أن يقال: كل نبيذ مسكر وكل مسكر خمر، ولا أن يقال: كل مسكر خمر وكل خمر حرام، فإن هذا كله معلوم له لم يكن يخفى عليه أن اسم الخمر هل هو مختص ببعض المسكرات، كما ظنه طائفة من

علماء المسلمين، أم هو شامل لكل مسكر.

فإذا ثبت له عن صاحب الشرع أنه جعل عاماً لا خاصاً(٧٥) حصل مطلوبه.

وزيادة في توضيح هذا الاستدلال المهم على بطلان قولهم بضرورة المقدمتين في القياس، يقال: مما يبين أن المقدمة الواحدة قد تكفي في حصول المطلوب أن الدليل هو ما يستلزم الحكم المدلول عليه.

ولما كان الحد الأول مستلزماً للأوسط، والأوسط للثالث ثبت أن الأول مستلزم للثالث. فإن ملزوم الملزوم ملزوم ولازم اللازم لازم، فالحكم لازم من لوازم الدليل، ولكن لم يعرف لزومه إياه إلا بوسط بينهما، والوسط ما يقرن بقولك: "لأنه" .

فإذا كانت اللوازم منها ما لزومه بّينٌ بنفسه لا يحتاج إلى دليل يتوسط بينهما، فهذا نفس تصوره، وتصور الملزوم يكفي في العلم بثبوته له.

وإذا كان أحد الملزومين غير بين بنفسه احتاج إلى وسط، وإن لم يكن واحد منهما بّيناً احتاج إلى وسطين، وهذا الوسط هو حد تكفي فيه مقدمة واحدة.

فتبين أنه على كل تقدير يمكن الاستدلال على المطلوب بمقدمة واحدة إذا لم يحتج إلى غيرها، وقد لا يمكن إلا بمقدمات فيحتاج إلى معرفتها، وأن تخصيص الحاجة بمقدمتين دون ما زاد وما نقص تحكم محض(٧٦).

قلت: بهذا البيان الشافي الكافي المفصل يتبين للباحث بطلان وفساد اشتراط المنطقيين وجود مقدمتين في القياس البرهاني.

وفي تعقيب على هذا الوجه يقول صاحب كتاب (مناهج البحث عند مفكري المسلمين): " وإذا ما أثبتنا خطأ توقف الشكل الأول على مقدمتين انهدم القياس الأرسططاليسي من أساسه. فالشكل الأول أكمل تلك الأشكال، وبقية الأشكال المختلفة يمكن ردها بسهولة إليه.

وأخيراً: نستطيع أن نقرر أن اعتراض ابن تيمية على اقتصار القياس على مقدمتين هو اتجاه عربي صرف يحاول به نقد المنطق الأرسططاليسي من حيث إنه يسلك بالفكر في طرق متعددة متكلفة، بينما لديه إطلاق الفكر على سجيته وعدم تقييده بقوانين صناعية"(٧٧)

الوجه الرابع: ويتعلق ببيان أن القياس المنطقي لا يفرق به بين الحق والباطل بخلاف طريقة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام. وبيان ذلك على النحو الآتي:

أن يقال: كون القضية برهانية معناه عندهم أنها معلومة للمستدل بها، وكونها جدلية معناه كونها مسلمة، وكونها خطابية معناه مشهورة أو مقبولة أو مظنونة، وجميع هذه الفروق هي نسب وإضافات عارضة للقضية ليس فيها ما هو صفة ملازمة لها، فضلاً عن أن تكون ذاتية لها على أصلهم، بل ليس فيها ما هو صفة لها في نفسها، بل هذه صفات نسبية باعتبار شعور الشاعر بها.

ومعلوم أن القضية قد تكون حقاً، والإنسان لا يشعر بها فضلاً عن أن يظنها أو يعلمها.

وكذلك قد تكون خطابية أو جدلية وهي حق في نفسها، بل قد تكون برهانية أيضاً كما قد سلموا ذلك.

فقد سلكوا في القضايا الأمر النسبي، فجعلوا البرهانيات ما علمه المستدل، وغير ذلك لم يجعلوه برهانيات وإن علمه مستدل آخر. وعلى هذا فتكون من البرهانيات عند إنسان وطائفة ما ليس من البرهانيات عند إنسان وطائفة وأخرى. فلا يمكن أن تحد القضايا العلمية بحد جامع مانع، بل تختلف باختلاف أحوال من علمها ومن لم يعلمها، وحينئذ فيمتنع أن تكون طريقهم مميزة للحق من الباطل والصدق من الكذب باعتبار ما هو الأمر عليه في نفسه.

ويمتنع أن تكون منفعتها مشتركة بين الآدميين بخلاف طريقة الأنبياء، فإنهم أخبروا بالقضايا الصادقة التي تفرق بين الحق والباطل والصدق والكذب، فكل ما نقاض الصدق فهو كذب، وكل ما ناقض الحق فهو باطل.

ولهذا جعل الله ما أنزله من الكتاب حاكماً بين الناس فيما اختلفوا فيه وأنزل أيضاً الميزان وهو ما يوزن به ويعرف به الحق من الباطل.

ولكل حق ميزان يوزن به، بخلاف قياس الفلاسفة المنطقيين فإنه لا يمكن أن يكون هادياً للحق ولا مفرقاً بين الحق والباطل ولا هو ميزان يعرف به الحق من الباطل(٧٨) .

الوجه الخامس: ويتعلق بيان أن قياسهم المنطقي لا يتوصل به إلى أعظم وأجل المطالب، وهو إثبات أن الله تعالى الخالق البارئ المصور هو محدث هذا العالم وحده لا شريك له، بل ينتج قياسهم حسب قواعدهم محدثاً مطلقاً للعالم لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه وبيانه على النحو التالي:

القضايا الكلية العامة لا توجد في الخارج كلية عامة، وإنما تكون كلية في الأذهان لا في الأعيان، وإما الموجودات في الخارج فهي أمور معينة. كل موجود له حقيقية تخصه يتميز بها عما سواه لا يشاركه فيها غيره، فحينئذ لا يمكن الاستدلال بالقياس المنطقي على خصوص وجود معين، وهم معترفون بذلك وقائلون إن القياس لا يدل على أمر معين، وقد يعبرون عن ذلك بأنه لا يدل على جزئي وإنما يدل على كلي. والمراد بالجزئي ما يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه.

وكل موجود له حقيقة تخصه يمنع تصورها من وقوع الشكة فيها، فإذا القياس لا يفيد معرفة أمر موجود بعينه، وكل موجود فإنما هو موجود بعينه فلا يفيد معرفة شيء من حقائق الموجودات، وإنما يفيد أمور كلية مقدرة في الأذهان لا محققة في الأعيان، وما يذكرونه من الأدلة القياسية التي يسمونها براهين على إثبات الصانع سبحانه وتعالى لا يدل منها على عينه، وإنما يدل على أمر مطلق كلي لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه.

فإذا قيل: هذا محدث وكل محدث فلا بد له من محدث، وإنما يدل هذا على محدث مطلق، ولو عُين بأنه قديم أزلي عالم بكل شيء وغير ذلك، فكل هذا إنما يدل فيه القياس على أمر مطلق كلي لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه، وهم معترفون بهذا، لأن النتيجة لا تكون أبلغ من المقدمات، والمقدمات فيها قضية كلية لا بد من ذلك، والكلي لا يدل على معين(٧٩) .

وبهذا يتبين أن القياس المنطقي لا يتوصل به إلى معرفة أجلّ المطالب وأعظمها، وهو ما يتعلق بخلق الله تعالى للعـــــالم كله وإيجاده له سبحانه وحده لا شريك له، بل يدل على أمور كلية لا تختص به سبحانه، فما أثبتوا بقياسهم الباطل أعظم المطالب من اختصاصه سبحانه وتفرده بالخلق، بل أسندوا ذلك إلى محدث مطلق لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه.

الوجه السادس: ويتعلق ببيان أن قياسهم ليس فيه ما يعرف به حقيقة ما جاء به الأنبياء من الوحي، وبالتالي فهو خارج عن أن يوزن بميزانهم مما يدل على عدم الحاجة إليه. وبيان ذلك كالآتي : فالأنبياء والأولياء لهم من علم الوحي والإلهام ما هو خارج عن قياسهم الذي ذكروه، فهم قد جعلوا القضايا الواجب قبولها التي هي مادة البرهان:

الأوليات – والحسيات – والمجربات – والحدسيات – والمتواترات، وربما ضموا إلى ذلك قضايا معها حدودها . ولم يذكروا دليلاً على هذا الحق، ولهذا اعترف المنتصرون لهم أن هذا التقسيم منتشر غير منحصر يتعذر إقامة دليل عليه.

وإذا كان كذلك لم يلزم أن كل ما لم يدخل في قياسهم أن لا يكون معلوماً، وحينئذ، فلا يكون المنطق آلة قانونية تعصم مراعاتها من الخطأ، فإنه إذا ذكرت له قضايا يمكن العلم بها بغير هذه الطرق لم يكن وزنها بهذه الآلة، وعامة هؤلاء المنطقيين يكذبون بما لم يستدل عليهم بقياســــهم، وهذا غاية الجهل، ولا سيما إن كان الذي كذبوا به من أخبار الأنبياء فيكونون ممن قال الله فيهم:﴿ بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ ﴾[٨٠]{يونس ٣٩ }، وهذا صار بمنزلة المنجم إذا كذب بعلم الطب، أو الطبيب إذا كذب بعلم النجوم، والناس أعداء ما جهلوا، ومن جهل شيئاً عاداه، فإذا كان أشــــرف العلوم لا سبيل إلى معرفتها بقياسهم لزم أمران:

أحدهما: أنه لا حجة لهم على ما يكذبون به مما ليس في قياسهم دليل عليه.

والثاني: أن ما علموه خسيس بالنسبة إلى ما جهلوه[٨١] .

الوجه السابع: ويتعلق بأن القياس المنطقي لا يفيد المناطقة أنفسهم برهاناً على علومهم الفلسفية. وبيان ذلك على الوجه التالي:

عامة ما عند الفلاسفة بل سائر العقلاء من العلوم الكلية بأحوال الموجودات هو من العلم بعادة ذلك الموجود، وهو مما يسمونه بالحدسيات. وعامة ما عندهم من العلوم العقلية الطبعية والعلوم الفلكية كعلم الهيئة فهم من هذا القسم، من المجّربات– إن كان علماً– فإن هذه لا يقوم فيها برهان على المنازع، فليس عند القوم برهان على المنازع.

وأيضاً فإن كون هذه الأجسام الطبعية جُرّبت لا يعرفه أكثر الناس إلا بالنقل، والتواتر في هذا قليل. وإنما الغاية تنتقل التجربة في ذلك عن بعض الأطباء أو بعض أهل الحساب. وعلم الهيئة الذي هو أعظم علومهم الرياضية العقلية الذي جعل أرسطو وأهله هم أئمة الفلاسفة وعلمهم أهل الفلسفة إنما مبناه على قضايا يخبر بها

بعض الناس عن قضايا حدسية.

فإذا قالوا: أن هذا لا يقوم فيها برهان على المنازع. والقضايا الطبعية مبناها على ما ينقله بعض الناس من التجارب، فإذا لم يكن من هذا ولا هذا برهان، لم يكن عند القوم برهان على ما يختصون به، وأما ما يشتركون فيه هم وسائر الناس فهذا ليس مضافاً إليهم ولا هو من علمهم(٨٢) .

فأين البرهان من قياسهم المنطقي على علومهم الفلسفية؟

فلم ينفعهم قياسهم المنطقي في التوصل إلى برهان يقيني على علومهم التي تميزوا واختصوا بها، وبذلك يتبين عدم جدوى القياس المنطقي وعدم فائدته في التوصل إلى العلم بالتصديقات.

وبعد... فهذا قليل من كثير، اقتصرت عليه حتى لا يخرج البحث عن مقصده من الاختصار والتبسيط في بيان أن القياس المنطقي لا يتوصل به إلى العلم بالتصديقات إلا فيما لا يحتاج إليه فيه مما يشركه غيره. ويكون غيره أجود وأكمل في الوصول إلى العلم بالمطلوب منه، وبذلك يتبين كذب وضلال وفساد دعاوى المنطقيين في أن العلم بالتصديقات لا يتوصل إليه إلا بقياسهم المنطقي.

كما تبين كذب وضلا وفساد دعواهم بأن العلم بالتصورات لا يتوصل إليه إلا بما زعموه من التعريف بالحد التام.

والله تعالى أعلم وأحكم.

❁❁❁

خاتمة البحث

الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين، والدرجات العلى للعلماء العاملين، والهداة المخلصين لرب العالمين، ولا عدوان إلا على الظالمين . وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمد عبد الله ورسوله، أرسله الله بالحق المبين والعلم القويم يهدي به إلى الصراط المستقيم . وصلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم .

وبعد /

فأنني قد قدمت في هذا البحث المتواضع نبذة موجزة عن بعض المؤيدين لعلم المنطق اليوناني وقياسه، والدوافع لهذا التأيد، من قبل المفتونين به وذلك يرجع لجهلهم بمكانة الإسلام وعلومه اليقينية، والتي هدى الله إليها الفريق الحق المقابل لهؤلاء المفتونين بالمنطق، فأوضحوا الحق في علومنا الإسلامية ودحضوا الباطل في ما جاء به المناطقة الذين قام بعضهم بالدعوة إليه، ومزجه بالعلوم الإسلامية، وما ترتب على ذلك من فساد فكري جعل أهل الحق من علماء الإسلام يحذرون منه، بل بعضهم حرم الاشتغال به كما يبينوا أثره الخطير، وفساده الكبير، على عقول العامة والخاصة، والبعد عما جاء به الله تعالى من الحق المبين في كتابه العزيز وسنة رسوله الأمين صلى الله عليه وسلم .

ثم انتقلت بعد ذلك إلى نقد شيخ الاسلام ابن تيمية للمنطق اليوناني، ومبادئه وقضاياه، وركزت فيما بعد على نقد القياس المنطقي – الذي أحاطه المناطقة بالاشادة والتمجيد وأنه لا غنى للعالم عنه – ومن تعصب له من المسلمين وامتدحه – مسترشدة في ذلك بأقوال الأئمة الناصحين من علماء هذه الأمة رحمهم الله تعالى.

وما قمت به في هذا العمل أرجو أن يكون خالصا لله تعالى أولاً، ثم مشاركة في النصيحة لله ولكتابه ولرسوله، ولأئمة المســـــلمين وعامتهم، بأن لا ينخدعوا بزخرف القول المخالف لما جاءت به الرسالة الإلهية التي دعا بها سيد الخلق أجمعين نبينا محمد بن عبدالله عليه وعلى آله أفضل الصلاة وأذكى التسليم. فالحق ما جاءت به رسالته، والباطل ما خالفها .. والله أسأل العون والتوفيق والرشاد، والتمسك بهدي خير العباد، نبينا الصادق الأمين محمد صلى الله عليه وسلم، وأرجوه الهداية والاعتصام بالقرآن والسنة انه نعم المولى ونعم النصير ..

وهذا : فان وفقت فيما قدمت في البحث، فالفضل في التوفيق لله وحده لا شريك له، فله الحمد والمنة، وان قصرت أو أخطأت، فذلك مني وأسأل الله العفو والتجاوز، وأخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين ..

❁❁❁

الحواشي والتعليقات

١. المنقذ من الضلال، تحقيق: د / عبدالحليم محمود، ص١١١-١١٣.
٢. د/علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص ٩٢.دار النهضة العربية للطباعة والنشر . الطبعة {٣} عام ١٤٠٤ هـ .
٣. السورة آل عمرآن آية ١٦٤.
٤. د / حسن الشافعي : التيار المشائي في الفلسفة الإسلامية، ص٥٨،٧٩،١١٦.
٥. يراجع في ذلك أبو حامد : الإمتاع والمؤانسة،١٠٨-١٢٩ . د/محمد الجليند : نظرية المنطق، ص٢٥٥-٢٦٩ .
٦. يراجع في ذلك أبو حامد: الإمتاع والمؤانسة،١٠٨-١٢٩ . د/محمد الجليند : نظرية المنطق، ص٢٥٥-٢٦٩ .
٧. راجع نفس المصدر .
٨. راجع نفس المصدر .
٩. راجع نفس المصدر .
١٠. راجع المصدر السابق
١١. د/ علي سامي النشار : مناهج البحث، ص٧٧ .
١٢. المنقذ من الضلال، ص١١٦ .
١٣. د/ علي سامي النشار : مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص١٧٨ .
١٤. يراجع في ذلك : أبو عمرو ابن الصلاح: فتاوى ابن الصلاح،ص٣٥ ومابعدها .
١٥. راجع نفس المصدر.
١٦. مناهج البحث .
١٧. شيخ الإسلام ابن تيمية : مجموع الفتاوى،٨٢/٩ الطبعة {١} عام ١٣٩٨ هـ.
١٨. نفس المصدر ص٨٣. ويراجع كتاب: الرد على المنطقيين، ص٤-٧ ضبط وتعليق رفيق العجم بدار الفكر اللبناني عام ١٩٩٣م .
١٩. سورة آل عمران :آية ١٦٤ .
٢٠. أبو حامد الغزالي : محك النظر، ص١٠ .
٢١. أبو حامد الغزالي : المستصفى، ص٧ .
٢٢. د / الجليند : نظرية المنطق، ص٥٦. ويراجع أيضاً د.علي سامي النشار : مناهج البحث، ص٢٠،١٩.
٢٣. ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل، ٩٥/٢ : دار النشر مكتبة عكاظ... الطبعة {١} عام ١٤١٢ هـ.
٢٤. ابن حزم : التقريب لحد المنطق والمدخل إليه، ص٩، تحقيق د / إحسان عباس، بيروت .
٢٥. د / الجليند : نظرية المنطق، ص٦٠ .
٢٦. د / سليمان داود : نظرية القياس الأصولي، ص٢٣١ .
٢٧. د / علي سامي النشار : مناهج البحث، ص٧٧ .
٢٨. يراجع في ذلك : د / الجليند: نظرية المنطق، ص٦٢ .
٢٩. سورة الحديد : آية ٢٥ .
٣٠. د / سليمان داود : نظرية القياس الأصولي، ص٢٧٦،٢٧٥ .
٣١. محمد مهران : المنطق والموازين القرآنية، قراءة لكتاب: القسطاس المستقيم للغزالي، ص٢٧، الطبعة الأولى، نشر المعهد العالي للفكر

الإسلامي،١٤١٧هـ-١٩٩٧م القاهرة .

٣٢. نفس المصدر: ص٣٤ .
٣٣. يراجع في ذلك : د / محمد الجليند : نظرية المنطق، ص٥٥، د / علي سامي النشار: مناهج البحث، ص٥ .
٣٤. المنقذ من الضلال، تحقيق الدكتور/ عبدالحليم محمود، ص١١١ .
٣٥. المنقذ من الضلال : د / عبدالحليم محمود، ص١١١-١١٣ .
٣٦. د / علي سامي النشار : منهاج البحث عند مفكري الإسلام، ص ٩٢ .
٣٧. د / حسن الشافعي : التيار المشائي في الفلسفة الإسلامية، ص ٨٥، ٧٩، ١١٦ .
٣٨. راجع نفس المصدر.
٣٩. أي على مروجي الحد والقياس المنطقي.
٤٠. يراجع في ذلك أبو حامد: المتاع والمؤانسة، ص١٠٨ – ١٢٩ . د / محمد الجليند : نظرية المنطق، ص٢٥٥ – ٢٦٩ .
٤١. راجع نفس المصدر.
٤٢. راجع نفس المصدر.
٤٣. يراجع في ذلك د / محمد سليمان داود : نظرية القياس الأصولي، ص٢٣٣؟ ابن حزم الأندلسي : التقريب نحو المنطق، ص٦ .
٤٤. د / علي سامي النشار : منهاج البحث، ص٧٧ .
٤٥. المنقذ من الضلال، ص١١٦ .
٤٦. د / علي سامي النشار : منهاج البحث عند مفكري الإسلام، ص١٧٨ .
٤٧. يراجع في ذلك: أبو عمرو ابن الصلاح: فتاوى ابن الصلاح، ص٣٥ وما بعدها .
٤٨. المصدر السابق.
٤٩. مناهج البحث.
٥٠. شيخ الإسلام ابن تيمية: الرد على المنطقيين، ص٣-٤ .
٥١. نفس المرجع السابق .
٥٢. ابن تيمية: الرد على المنطقيين، ص١٤ مختصراً .
٥٣. نفس المصدر السابق، ص٣٢ .
٥٤. نفس المصدر السابق، ص٣٧-٣٨ .
٥٥. يراجع في ذلك: د / علي سامي النشار: منهاج البحث، ص١٩٧ . ابن تيمية: الرد على المنطقيين، ص٣٧-٣٨ ز
٥٦. ابن تيمية: الرد على المنطقيين، ص٣٩ .
٥٧. د / محمد سليمان داود: نظرية القياس الأصولي، ص٢٩٩ .
٥٨. ابن تيمية : الرد على المنطقيين، ص٦١ .
٥٩. نفس المصدر، ص٦٢-٦٣ .
٦٠. ابن تيمية : الرد على المنطقيين، ص٧٢،٧٣ .
٦١. نفس المصدر، ص٧٣-٧٥ .
٦٢. نفس المصدر، ص٧٦ .
٦٣. ابن تيمية : الرد على المنطقيين، ص٧٧ .
٦٤. د / محمد سليمان داود: نظرية القياس الأصولي، ص٣١٣-٣١٤ .

٦٥. ابن تيمية : الرد على المنطقيين، ص٢٤٧–٢٤٨ .
٦٦. ابن تيمية : مجموعة فتاوى، ٦٩/٩ .
٦٧. ابن تيمية : الرد على المنطقيين، ص٨٨ .
٦٨. ابن تيمية : مجموعة فتاوى، ٧٨/٩–٧٩ .
٦٩. ابن تيمية : مجموعة فتاوى، ٧٠/٩–٧٥ .
٧٠. ابن تيمية : الرد على المنطقيين، ص١١٥–١١٦ .
٧١. يراجع في ذلك: ابن تيمية : مجموعة فتاوى، ٧٧/٩–٧٨ .
٧٢. ابن تيمية : الرد على المنطقيين، ص١٦٧–١٦٨ .
٧٣. انظر البخاري، كتاب المغازي، باب بعث أبي موسى ومعاذ بن جبل، ولفظه:(كل مسكر حرام).ورواه مسلم بهذا اللفظ: (كل مسكر خمر وكل خمر حرام)،كتاب الأشربة،باب بيان أن كل مسكر خمر، وأن كل خمر حرام.
٧٤. نفس المصدر السابق، ص٢٥٠–٢٥١ .
٧٥. نفس المصدر السابق، ١٨٩–١٩٠ .
٧٦. ابن تيمية : الرد على المنطقيين، ص٦١ .
٧٧. د / علي سامي النشار : مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص٢٥٣ .
٧٨. ابن تيمية : الرد على المنطقيين، ص٣٧٣–٤٧١ .
٧٩. نفس المصدر، ص٣٤٤ .
٨٠. سورة يونس:آية ٣٩ .
٨١. الرد على المنطقيين، ص٤٣٧–٤٣٨ .
٨٢. نفس المصدر، ص٣٨٨–٣٨٩ .

المصادر والمراجع

اسم الكتاب	المؤلف
صحيح البخاري	محمد بن إسماعيل البخاري
صحيح مسلم	مسلم بن الحجاج النيسابوري
الإمتاع والمؤانسة	محمد بن محمد الغزالي
التقريب لحد المنطق والدخل إليه	علي بن أحمد بن سعيد بن حزم
التيار المشائي في الفلسفة الإسلامية	حسن الشافعي
الرد على المنطقيين	أحمد بن عبد الحليم بن تيمية
شرح إيضاح المبهم في معالم السلم	عبد المتعال الصعيدي
شرح المقاصد	مسعود بن عمر بن عبدالله التفتازاني
فتاوى ابن الصلاح	أبو عمر بن الصلاح
الفصل في الملل والأهواء والنحل	علي بن أحمد بن سعيد بن حزم
القسطاس المستقيم	محمد بن محمد الغزالي
كشاف اصطلاحات الفنون	محمد بن علي بن محمد التهانوي
مجموع الفتاوى	أحمد بن عبد الحليم بن تيمية مع وترتيب عبدالرحمن بن محمد قاسم
محك النظر	محمد بن محمد الغزالي
معالم أصول الدين	محمد بن محمد الغزالي
المستصفى	محمد بن محمد الغزالي
المعجم الفلسفي	اشترك في تأليفه مجموعة
معيار العلم في فن الفلسفة	محمد بن محمد الغزالي
مقدمات في الفلسفة	علي عبد المعطي
مقدمة بن خلدون	عبدالرحمن بن محمد بن خلدون
مناهج البحث عند مفكري الإسلام	علي سامي النشار
المنطق والموازين القرآنية	محمد مهران
المنقذ من الضلال	محمد بن محمد الغزالي
المنطق المنظم في شرح الملوي على السلم	عبدالمتعال الصعيدي
النجاة	أبي علي بن سينا
نظرية القياس الأصولي	محمد سليمان داود
نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان	محمد الجليند